Polem.
1544^{h}

Lechler

Die Confeſſionen in ihrem Verhältniſſe zu Chriſtus.

Andeutungen
zu einer
bibliſch-theologiſchen Löſung der Confeſſionsfrage
von
Karl Lechler.

Heilbronn.
Verlag von Gebr. Henninger.
1877.

416 by

Die Confeſſionen

in ihrem Verhältniſſe zu Chriſtus.

Die Conſessionen

in ihrem Verhältniſſe zu Chriſtus.

Andeutungen
zu einer
bibliſch-theologiſchen Löſung der Confeſſionsfrage
von

Karl Lechler,
Dekan in Heilbronn.

Heilbronn.
Verlag von Gebr. Henninger.
1877.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Dem Geiſte des Friedens in der Kirche Chriſti wollen die nachfolgenden Worte dienen. Sie gehen aus in einer Zeit, wo nicht nur die verſchiedenen chriſtlichen Bekenntniſſe ihren Gegenſatz theilweiſe aufs höchſte geſpannt, ſondern auch die kirchlichen Intereſſen mit den politiſchen ſich auf das engſte verflochten haben, ein Stand der Dinge, der uns mit den gefährlichſten Ausbrüchen der confeſſionellen Kämpfe bedroht, um deß willen aber auch von vielen Seiten her große Anſtrengungen gemacht werden, dieſe Kämpfe zum baldigen Ende zu führen. Ein ſolches Beſtreben mag vorerſt wenig Hoffnung mit ſich bringen. Dem Worte Chriſti ſteht aber das Vorrecht zur Seite, daß es zur Zeit wie zur Unzeit geredet werden darf, und dieſes Recht ſchließt zugleich die Pflicht ein, es zu thun. So mag denn auch dies Oelblatt ſeinen Weg zu den Herzen ſuchen, die den Frieden lieb haben.

Die Ausführungen, mit welchen der Verfaſſer auf Grund der heiligen Schrift ſeinen Beitrag zur Herſtellung der confeſſionellen Einigung zu geben unternimmt, gehen von der

Ueberzeugung aus, daß die duldende Liebe nicht den tiefſten Grund des Einigungswerkes bilden kann. Jede geſunde und fruchtbare Gemeinſchaft ſittlicher Perſönlichkeiten — und unter dieſen Begriff fallen namentlich auch die Kirchen und Confeſſionen — ruht in erſter Linie nicht ſowohl auf der Liebe, als vielmehr auf der gegenſeitigen Hochachtung; wo dieſe fehlt, kann jene nimmermehr aufkommen. Die Hochachtung eines andern Menſchen beſteht aber weſentlich darin, daß ich ihn höher achte, als mich ſelbſt (Phil. 2, 3), indem ich Eigenſchaften an ihm finde, die mir abgehen und mich nöthigen, an ihm hinaufzuſehen. Eine ſolche Empfindung hat an der Selbſtachtung ihre nothwendige Vorausſetzung. Wenn ich mich ſelbſt nicht achte, kann ich auch andre nicht achten. Wenn ich weiß, was mir gegeben iſt, dann erſt vermag ich recht zu ſchätzen, was dem andern gegeben iſt. Und aus dem Bedürfniſſe, den andern mit ſeinen Vorzügen zu beſitzen und zu genießen, entſpringt die Liebe, mit der die Wahrheit gegenüber von alle dem, was Thorheit und Unrecht iſt, nicht nur recht wohl beſtehen kann, ſondern ganz von ſelbſt ſich verbindet. Das muß der rechte Weg ſein auch für die Vereinigung der chriſtlichen Confeſſionen. Die Kirchen ſelbſt müſſen einander achten und lieben können, nicht blos die einzelnen Glieder der Kirchen. Eine ſolche Gemeinſchaft der Confeſſionen, bei welcher ihr Unterſchied ebenſoſehr verbürgt wäre, als ihre Einheit, ſtände über dem, was man mit dem landläufigen Begriffe der Duldung ſagen will, ſo hoch, als der Himmel ſteht über der Erde. Denn dieſe Art von Liebe und Hochachtung gälte nicht mehr den Menſchen und ihrem Denken und Thun, ſondern dem, der die Menſchen zu ſeinem Bilde geſchaffen, in die Gemeinde ſeiner Heiligen aber die Fülle ſeiner Majeſtät und Liebenswürdigkeit ausgegoſſen hat, während er ſie gleicher Zeit in ihren eigenen Sünden und Thorheiten mit großer Barmherzigkeit trägt und mit ebenſoviel Geduld als Ernſt von denſelben reinigt. Wäre es möglich, den Confeſſionsfrieden auf dieſen Grund zu bauen, dann wäre niemand mehr im Stande, es mit einem anderen Grunde auch nur zu verſuchen.

Die Berge, welche zwiſchen den Confeſſionen hervorgegangen ſind, können im übrigen nur unter Zuhilfenahme aller wiſſenſchaftlichen Mittel mit fahrbaren Straßen verſehen, wir ſagten vielleicht richtiger: durchbohrt und durch Legung von Schienengeleiſen dem Weltverkehr geöffnet werden. Jedes andere Verfahren bringt es zu nichts weiterem, als zur Herſtellung von Päſſen, auf welchen einzelne Reiſende hintereinander herüber und hinüber wandern. Die confeſſionellen Unterſchiede haben ſich auch mit dem Geiſtesleben der Völker dermaßen verſchmolzen, daß kein Gebiet von denſelben unberührt geblieben iſt, und daß es leichter wäre, die ganze Subſtanz zu vernichten, als das geiſtliche Gefäß zu zerſchlagen, in welchem ſie ruht. Zur Subſtanz des deutſchen Geiſteslebens aber gehört ganz beſonders der wiſſenſchaftliche Gedanke. Auf deutſchem Boden hat der große, weltbewegende Kampf der Confeſſionen begonnen; auf deutſchem Boden muß er zu Ende geführt werden. Und die Wiſſenſchaft hat auf dieſem Felde den gläubigen Streitern ſo mächtig die Flanken gedeckt, daß ſie ein Recht hat, vor allen andern Bundesgenoſſen des Glaubens abzuſtimmen, wenn es ſich um die Präliminarien des Friedens handeln ſoll. Wir kennen keine Wiſſenſchaft, die ſich von den Thatſachen löst. Und die Thatſachen des Glaubens ſind größer als die Thatſachen der Natur, wäre es auch aus keinem andern Grunde, als weil die Geisteswelt über der Welt der Sinne ſteht. Aber das Gold der Schriftwahrheit muß auf dem Probirſtein der Philoſophie ſeinen reinen Strich zeigen, ſonſt kann Chriſtus nicht alles in allen ſein. Ob es uns einigermaßen gelungen iſt, die Heilsgedanken Gottes in den Confeſſionsunterſchieden darzulegen, und zugleich die Uebereinſtimmung der Mannigfaltigkeit göttlicher Wahrheitsoffenbarung in den verſchiedenen Kirchen mit den höchſten Forderungen des denkenden Geiſtes nachzuweiſen, darüber erwarten wir das nachſichtige Urtheil derjenigen, welchen die Wahrheit in Chriſto über alles geht.

Es ſind Andeutungen, die in dieſer Schrift gegeben werden. Eine vollſtändige ſyſtematiſche Darſtellung des Gedankens, von dem hier ausgegangen iſt, wäre dem Verfaſſer ſchon aus rein äußeren Gründen nicht möglich geweſen. Daher iſt von den ſtreitigen Principien des evangeliſchen und katholiſchen Bekenntniſſes nur die Rechtfertigungslehre genauer erörtert, es iſt auch die griechiſche Kirche ganz außer Betracht gelaſſen. Verfaſſer iſt der Ueberzeugung, daß dem morgenländiſchen Geiſte ein Tag des großen Aufgangs im Lichte des Evangeliums bevorſtehe, und daß der Jünger, von dem die Rede unter den Brüdern ausgieng, daß er nicht ſterbe, dereinſt in der Heimat des Evangeliums ſein von Chriſto erleuchtetes

Angeſicht mit neuer Klarheit enthüllen werde. Aber vorerſt gab dieſe Confeſſion nicht Stoff genug, um auch in den Kreis einer enger geſchloſſenen Erörterung hereingezogen zu werden. Endlich ſind auch die dogmen- und kirchengeſchichtlichen Entwicklungen mehr nur durch einzelne Striche bezeichnet, als in einem Bilde dargelegt. Findet der ausgeſprochene Gedanke irgend Beachtung, ſo werden ſich auch wohl kundige Hände finden, welche dieſe Lücken ausfüllen und beſſeres darbieten, als der Verfaſſer vermocht hätte. Hiemit ſei denn dieſer Verſuch einer Punktation für den Frieden der Confeſſionen in die Hände unſeres Herrn Jeſu Chriſti demüthig niedergelegt. Von ihnen hängt ja doch allein der ganze Werth oder Unwerth eines ſolchen Unternehmens ab.

Heilbronn, im Mai 1877.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite

I. Das Verlangen nach Frieden unter den Confeſſionen 1

II. Der Einigungspunkt 13

III. Chriſtus im Alten Teſtament 23

IV. Chriſtus im Neuen Teſtament 40

V. Die Antinomieen des Glaubens im Allgemeinen . 59

VI. Die Antinomieen der Heilslehre 71

VII. Der Gegenſatz in der apoſtoliſchen Gemeinde überhaupt 88

VIII. Der Gegenſatz in der nachapoſtoliſchen und altkatholiſchen Kirche 116

IX. Die Entwicklung der Kirche von Auguſtin bis auf Luther und das Tridentinum 134

X. Die katholiſche Kirche 154

XI. Die evangeliſche Kirche 180

XII. Die evangeliſchen Confeſſionen 211

XIII. Die Union 230

XIV. Der Altkatholicismus 238

XV. Die Zukunft der Kirche und der Confeſſionen . . 246

Inhalt

Seite
I. Die Weltanschauung [illegible] 1
II. Der Ausgangspunkt [illegible]
III. [illegible]
IV. [illegible]
V. [illegible]
VI. [illegible]
VII. [illegible]
VIII. [illegible] 116
IX. Die Entwicklung der Kirche von Augustin bis auf Luther und das [illegible] 104
X. Die katholische Kirche 134
XI. Die evangelische Kirche 180
XII. [illegible] 214
XIII. [illegible] 236
XIV. [illegible]
XV. [illegible] der Kirche und der [illegible] 245

I.

Das Verlangen nach Frieden unter den Confeſſionen.

Stärker als jemals regt ſich in unſern Tagen das Bewußtſein, daß alles, was durch Glauben und Liebe Chriſto angehört, ſeinem Weſen nach ein untrennbares Ganzes bilde und daß die Fugen und Gelenke, mittelſt deren die Glieder Chriſti aneinander hängen und einander Handreichung thun, früher oder ſpäter ihre Beſtimmung erreichen müſſen. Es geht ein mächtiger Odemzug der Einheit durch die Chriſtenwelt, da und dort noch aufgehalten durch die Schranken und Scheidewände, welche ſeit Jahrhunderten ſich zwiſchen den Heiligen aufbauen, aber durchdringend genug, um dennoch überall ſein Wehen verſpüren zu laſſen und daran zu mahnen, daß ein neuer Tag des Reiches Gottes vor der Thüre iſt. Die Zeichen der Zeit deuten auf große Erſchütterungen, welche dem Völker- und Staatsleben, mit ihm zugleich dem Leben der Kirchen, bevorſtehen. Die höchſten Güter der Chriſtenheit ſind bedroht. Feinde von niegeſehener Macht erheben ſich, um den Grund des Reiches Gottes umzureißen. Die große Gefahr weiſſagt aber zugleich ein großes Heil. In dem Maße, in welchem der Abgrund ſich aufthut, thut ſich auch der Himmel auf. Kein wahrhaft frommes Herz kann ſich dieſen Gedanken verſchließen. Die Anſichten von dem, was kommen wird, was der Geiſt Gottes zu bauen vorhat, wie von den Wegen, auf welchen das große Ziel zu erreichen, mögen thatſächlich ſehr verſchieden ſein; genug, daß der eine

Ton durch alles hindurchklingt: es ziemt der Menge der Gläubigen heute ebenſo ſehr als zu der Apoſtel Zeiten, Ein Herz und Eine Seele zu ſein; denn es handelt ſich um die Ausführung von Gottesgedanken, wie ſie ſeit Jahrhunderten, ja wohl ſeit den erſten Tagen der Kirche nicht mehr im Werke geweſen ſind.

Die gläubigen Chriſten ſtehen einander derzeit noch in getrennten Heerlagern gegenüber. Bei völlig gleicher Grundlage des Bekenntniſſes in den „hohen Artikeln göttlicher Majeſtät", wie es die Schmalkaldiſchen Zeugniſſe mit unübertrefflich ſchönem Ausdrucke nennen, iſt die Gemeinde des Herrn geſchieden in der Sakramentsfeier; was alle Glieder des Leibes Chriſti am tiefſten einigen ſollte, trennt ſie am ſchärfſten. Taufe, Predigt, Gebet, Liebeswerke, mitunter ſelbſt Regiment und Verfaſſung ſind gemeinſam oder können es bis auf einen gewiſſen Grad werden. Die Kluft zwiſchen dem einen Altar und dem andern iſt unausgefüllt, und wo man zuſammenzwang, was von Hauſe aus einander fern ſtand, ſind neue Riſſe und Spalten die Folge geweſen. Kein Einigungswerk iſt bis jetzt gelungen. So wenig in Regensburg als in Marburg, ſo wenig auf dem Wege der gallicaniſchen Bemühungen, als auf denen der deutſchen Kirchen, ſo wenig unter Caſſander und Calixt, unter Spinola und Molanus, wie unter dem Scepter Eliſabeths und Friedrich Wilhelm III. hat der ſo naheliegende Gedanke, den beiderſeitigen Dogmen die Spitzen abzubrechen und dann die Kirchen durch die Schrauben und Schlaudern der Verfaſſung zuſammenzuhalten, jemals die gewünſchte Frucht getragen. Nicht einmal die preußiſche Union evangeliſcher Kirchen iſt geworden, was man von ihr erwartete. Das Joch iſt gerathen, das Fundament und die Fahrbahn ſind mißlungen. Liege die Schuld an wem ſie wolle — die Thatſache iſt unleugbar. Man hat den Akt gegen Claus Harms Warnung über Luthers Grab vollzogen; aber Luthers Ge=

bein iſt davon lebendig geworden, wie der würdige Zeuge lutheriſcher Wahrheit mit hellem Auge vorausſah. Die Lutheriſchen halten die Union für die abgeſagte Feindin ihrer Kirche. Das ändere wer kann. Selbſt die Verhandlungen, welche der Gründung einer völlig freien, rein perſönlichen Vereinigung gläubiger Chriſten aus allen Theilen des Reformationsgebietes, der „Evangeliſchen Allianz", vorangiengen, haben die an ſich ſo gute Sache durch die Aufſtellung eines unirenden Bekenntniſſes in den Augen vieler Gläubigen von Anfang an verdorben und eine nicht mehr zu beſeitigende Abneigung gegen ſie hervorgerufen.

Es iſt in unſern Tagen eine unendlich ſchwere Sache, die Berechtigung eines ſolchen Widerſtandes gegen die beſtgemeinten Unionsverſuche klar zu machen. Das Loſungswort des heutigen Geſchlechtes iſt die individuelle Freiheit. Unter dem Einfluſſe dieſes beſtechenden, in ſeiner urſprünglichen Wahrheit ſo geſunden und ſegensreichen, in ſeiner thatſächlichen einſeitigen Durchführung ſo zerſtörenden Grundſatzes hat unſer deutſches Volk ſeine ſchönſten Anlagen vergeudet, ſeine koſtbarſten Errungenſchaften an doktrinäre Parteien im Abſtreich losgeſchlagen und ſich ein Siechthum zugezogen, über das ſeine Feinde ſich nur freuen können. Die Erkenntniß davon hebt jetzt an durchzudringen. Wo unſer politiſcher Abgrund liegt, das wiſſen wir nachgerade ſeit heute oder ſeit geſtern, und es iſt die Frage, die uns wenigſtens zuweilen eine bange Stunde machen kann, ob es noch Zeit ſein wird, die ſauſenden Räder aufzuhalten, ehe der ganze Zug den Abhang hinunterſtürzt. Das Individuum muß wieder in ſeine gottgeordneten Schranken zurück. Die uralten Grundpfeiler des ſocialen Lebens, Auctorität, Gehorſam, Selbſtbeſchränkung und freiwillige Unterordnung unter Geſetze, die nicht blos ſelbſt gemacht, ſondern von oben gegeben ſind, müſſen wieder aufgerichtet werden. Das fängt man an, in weiteren politiſchen Kreiſen zu begreifen. Sind wir auf dem geiſtlichen Gebiete ſchon ebenſoweit? Wiſſen wir ebenſo klar, wo wir ſtehen und was wir brauchen? Es hat den Anſchein nicht. Man glaubt, ſo will es uns bedünken, im kirchlichen Leben umarmen zu müſſen, was man im politiſchen mit Schreck envon ſich ſtößt. Der bloße Name der Confeſſion hat für unſere Zeit etwas beängſtigendes. Confeſſion iſt die Feſſel des Geiſtes. Confeſſion iſt der Riegel vor der Thüre der Wahrheit. Confeſſion iſt die bittere Wurzel des Haſſes unter den Brüdern, die eiternde Wunde am Leibe der deutſchen Nation und ihrer evangeliſchen Kirche insonderheit. Seltſam! Als der Geiſt der evangeliſchen Freiheit durch die römiſchen Bannbullen und kaiſerlichen Achterklärungen hindurch den frommen deutſchen Herzen eine Gaſſe machte, da war es die Confeſſion der deutſchen Theologen und ihrer glaubensſtarken Beſchützer, der verbundenen Fürſten und freien Städte, welche den großen Sieg erfocht und nicht mehr wie die einzelnen Helden Gottes hundert Jahre zuvor die Speere der Feinde in ihre Bruſt begraben mußte. Jetzt iſt dieſelbe Confeſſion die Feſſel des Geiſtes geworden. In jenen Tagen, auf welche jeder proteſtantiſche Deutſche mit Stolz hinweiſt, war die Confeſſion der goldene Ring, in welchem die ſeligmachende Wahrheit von der Rechtfertigung durch den Glauben als die köſtlichſte aller Entdeckungen zum erſtenmal wieder mit völlig reinem Licht erglänzte, oder vielmehr es war der lautere Schliff, durch welchen der Diamant der Wahrheit erſt als ſolcher erkannt wurde. Jetzt iſt dieſelbe Confeſſion einer Glasperle gleichgeſchätzt. Damals war ſie das Band, das die treuen Anhänger des Kreuzes Chriſti zu einer neuen, ſegensvollen Gemeinſchaft verband. Jetzt iſt ſie ein Krebsſchaden, der mit Lebensgefahr entfernt werden muß. Was muß vorgegangen ſein, wenn die deutſche Nation das edelſte Erzeugniß ihrer unleugbar größten Zeit als einen Gegenſtand ihres Argwohns und ihrer Geringſchätzung behandeln gelernt hat!

Man ſpricht jetzt ſehr viel von Toleranz. Aber was am wenigſten tolerirt wird, iſt die Confeſſion. Man tolerirt den Einzelnen, wenn es gut geht. Aber dem Ganzen, dem er angehört, dem Leben, aus dem er ſein Leben zieht, erklärt man den Krieg. Kann der einzelne Bürger ſelbſtändig ſein, wenn man das Volk knechtet, aus dem er geboren iſt? Man proklamirt die religiöſe Freiheit, aber unter der Bedingung, daß die ſogenannten Dogmen fallen. Es iſt Gottes heiliges dunkles Verhängniß, daß mit dem Namen der Dogmen heutzutage Lehren bezeichnet werden, gegen die jede Faſer eines höheren Lebens in einem Chriſten ſich empört, die den Geruch des Glaubens ſtinkend gemacht haben vor dem unwiſſenden Haufen der heutigen Gebildeten und Ungebildeten. Aber es gehört die ganze Oberflächlichkeit, Denkträgheit und religiöſe Gleichgiltigkeit unſerer Tage dazu, um den Unterſchied nicht zu merken zwiſchen dem, was die Kirche bisher Dogmen nannte und was jetzt neuerdings ſich dieſen Namen auf wahrhaft ſacrilegiſche Weiſe angeeignet hat. Es gehört zur Schmach, die der Glaube in dieſer Welt zu tragen hat, daß nicht nur das Kreuz Chriſti den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit iſt, ſondern daß auch die beſtellten Hüter des Heiligthums ihre Thorheiten und Aergerniſſe demſelben anhängen bis zum äußerſten Maße des Wahnſinns und des Frevels vor Gott. Wenn der Satan Chriſtum in ſeine Hände bringen will, ſo ſorgt er in erſter Linie für Leute, die ihn mit einem Kuß verrathen. Die Schwerter und Stangen der Mörder kommen erſt hintennach. Das müſſen wir mittragen, bis Gott Licht und Finſterniß wieder von einander ſcheidet und das Licht Tag nennt, die Finſterniß aber Nacht.

Die neueſte Zeit hat es ſattſam dargelegt, was mit dem Kampfe gegen die Confeſſion eigentlich gemeint war. Es ſteht jetzt ſo, daß ein Eidſchwur, bei dem irgend noch der Name Gottes genannt wird, ſchon als ein confeſſioneller bekämpft wird. Sonſt war man der Meinung, Religion und Confeſſion ſeien zwei verſchiedene Dinge. Der allgemeine Glaube an das Daſein eines perſönlichen, in der Chriſtenheit eines dreieinigen Gottes ſei Sache der Religion; nur die beſondere Art, wie die einzelnen Kreiſe der Chriſtenheit ihre Ueberzeugungen von Gott und dem Verhältniſſe zu ihm ausdrücken, ſei Confeſſion. Eben um deſto religiöſer zu ſein, — das war die Meinung — ſollte man aufhören, confeſſionell zu ſein. Jetzt hat ſich der Gedanke dahin umgedreht, daß man confeſſionell iſt, wenn man überhaupt noch religiös iſt. Die Gegner eiferten ſonſt gegen die Vermiſchung oder vielmehr gänzliche Identificirung der Confeſſion mit der Religion. Jetzt iſt bei ihnen ſelbſt die letztere ein und daſſelbe geworden mit der Confeſſion. Wenn das keine Sprach- und Geiſtesverwirrung iſt! Bekanntlich hat Dr. David Friedrich Strauß zuletzt noch die Einſicht gewonnen, daß, wer die Religion wolle, die Kirche mit in den Kauf nehmen müſſe. Bei dieſem Worte wird es auch bleiben. Es iſt aber die Kirche ohne ihre Lehre nicht denkbar und auch noch nirgends ohne dieſelbe geweſen. Mit der nothwendigen und thatſächlichen Verſchiedenheit der Kirchen iſt die Verſchiedenheit der Confeſſionen gegeben.

Dieſe Verſchiedenheiten ſind freilich mitunter ſehr bedeutend und ſcheinen in Betracht der Einigung ausſichtslos zu ſein. Die katholiſche Kirche behauptet, daß der Menſch aus den Werken gerecht werde, die evangeliſche leugnet es und ſetzt den Glauben an die Stelle der Werke. Die katholiſche Kirche kniet in tiefſter Andachtsglut vor dem hochwürdigſten Sakramente der leiblichen Gegenwart Chriſti in der geweihten Hoſtie; der Heidelberger Katechismus nennt dieſen Gottesdienſt einen vermaledeiten Götzendienſt. Die evangeliſch-lutheriſche Kirche lehrt die Wiedergeburt des Säuglings aus Waſſer und Geiſt durch die heilige Taufe; der Methodismus ſchätzt die Kindertaufe gering, der Baptismus verwirft und verflucht ſie. Sind das Gegenſätze, die zuſammengehören, wie Glieder Eines Leibes? die einander ergänzen wie Propheten und

Apoſtel? „Ihr habt einen andern Geiſt!“ ſagte Luther zu Zwingli in Marburg, als ſie ſich über die Abendmahlslehre vereinigen ſollten. Er verſagte dem ſchweizeriſchen Reformator darüber die Bruderhand, und bis heute iſt es in dieſem Theile bei den entſchiedenen Anhängern der lutheriſchen Lehre alſo geblieben. Wo iſt da noch etwas zu ſehen von dem Einen Geiſte?

Man hat es zugleich auf andern Wegen verſucht. Man glaubte eine Furt entdeckt zu haben, wo man beinahe trocknen Fußes von einem Ufer ans andere gelangen könnte. Die gläubige Theologie der Union hat ſich viel Mühe gegeben, nachzuweiſen, daß der Unterſchied zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Lehre kein Unterſchied ſei. Was die beiden Kirchen der Reformation trenne, ſeien die ſeichten Gewäſſer der Schulweisheit, menſchliche Lehrbildungen, die nicht aus der Tiefe des Evangeliums gefloſſen. Wenn ſie ehemals von Bedeutung geweſen, heute ſeien ſie es nicht mehr. Die evangeliſche Chriſtenheit ſei ein Mann geworden und thue nun ab, was kindiſch geweſen. Allein die ganze Eigenart der verſchiedenen evangeliſchen Kirchen iſt aus dieſem Unterſchiede herausgewachſen. Das haben die namhafteſten Theologen beider Kirchen mit überzeugender Klarheit nachgewieſen. Derſelbe Geiſt, der in der lutheriſchen Abendmahlslehre weht, durchdringt den ganzen Organismus ihres geiſtigen Daſeins. Es iſt dieſes Geiſtleibliche, dieſes himmliſch Reale, das myſtiſch Tiefe und Urſprüngliche, das ihre Chriſtologie, ihre Sakraments- und Heilslehre, ihre Gottesdienſte und ihre Verfaſſung auszeichnet; da hängt eins am andern; man kann kein Stück herausbrechen, ohne den ganzen harmoniſchen Bau zu zerſtören. Derſelbe Zug, der die Union in der Abendmahlsfeier beherrſcht, ſetzt ſich durch alle ihre Erſcheinungen und Bewegungen fort. Es iſt das verſtandesmäßig kritiſche, in der Empfindung kühle, in der Tendenz vorwiegend ethiſchpraktiſche Intereſſe, von dem ihre Segel ſchwellen.

Derſelbe Geſichtspunkt, unter welchen die calviniſche Theologie die Gemeinſchaft des Communicanten mit Chriſto bringt, herrſcht in ihrer ganzen Auffaſſung des Evangeliums. Spiritualiſtiſch-ſpekulativ, dem geiſtigen Elemente des Gotteslebens überwiegend und einſeitig zugewandt, das leibliche überſehend oder doch verkürzend, von dem Verlangen erfüllt, die Tiefen der Gottheit zu erforſchen, und das Menſchliche in Chriſto wie in der Gemeinde dem Göttlichen opfernd: ſo erſcheint uns die calviniſche Kirche allenthalben, nicht blos in ihrer Abendmahlslehre.

Der dogmatiſche Unterſchied iſt in der That die Hauptquelle alles Unterſchieds unter den Kirchen. Die Lehre der Kirche war das erſte, was von ihr zu Tage kam. Mit 95 Lehrſätzen hat Luther die Reformation in Wittenberg begonnen; mit dem Glaubensbekenntniß iſt in Augsburg der Grundſtein der evangeliſchen Kirche gelegt, mit den Dekreten der Tridentiner Kirchenverſammlung vom Jahre 1563 iſt die Kluft zwiſchen dem evangeliſchen und dem katholiſchen Geiſte befeſtigt worden. Es iſt ein Irrthum, der alles in Verwirrung bringt, wenn die Lehrunterſchiede für gleichgültig erachtet werden.

In die Unterſchiede wird man ſich alſo finden müſſen. Es kann ſich nur fragen, wie? Es handelt ſich um die Art und Weiſe, wie die Kirchen und Confeſſionen ihre Intereſſen gegeneinander geltend machen. Jedes individuelle Leben hat ſeine Grenzen, innerhalb deren, und hat ſeine eigenen Geſetze, nach denen es ſich bewegt. Aber dieſe Grenzen müſſen erkannt und bewahrt werden bei den Kirchen wie bei den Völkern, bei den Confeſſionen wie bei den Nationen und politiſchen Parteien. Und dieſes Erkennen und Bewahren der eigenen Grenzen bringt die Verneinung des Entgegengeſetzten von ſelbſt mit ſich. Am Ja hängt das Nein. Was nicht ausſchließt, das ſchließt auch nicht ein — iſt eine alte Wahrheit. Dann iſt aber das, was man unter Toleranz zu verſtehen pflegt, eine Tugend von ganz bedingtem Werthe. Unter Duldſamkeit in Glaubensſachen verſteht man zunächſt, daß man den einzelnen um ſeiner religiöſen Ueberzeugungen und Grundſätze willen nicht verfolgt. Somit iſt Toleranz ein Gebot der Menſchenliebe, die niemanden erlaubt, einen anderen darum zu quälen, weil er die Anſichten und Gewohnheiten ſeiner Mitmenſchen in den zärteſten Angelegenheiten des Lebens nicht zu theilen vermag. Sie iſt zugleich ein Gebot der elementarſten Klugheit, weil es Erfahrungsſache iſt, daß, mit Schiller zu reden, Zwang die Schwärmer nicht bekehrt, ſondern erbittert. Wenn die Staatsleitung und die geſetzgeberiſche Weisheit unter den Kämpfen des Reformationszeitalters und den blutigen Kriegen der folgenden Geſchlechter gelernt hat, die Duldſamkeit der herrſchenden Gewalten gegen die geiſtlichen Richtungen, die ſich in ihrem Umkreiſe befinden, unter ihre oberſten Grundſätze aufzunehmen, ſo iſt das eine Errungenſchaft, auf die kein Zeitalter mehr Verzicht leiſten kann; die ganze Freiheit des Individuums im modernen Völkerleben ſteht und fällt mit dieſer Vorausſetzung. Und es wäre nur zu wünſchen, daß nicht nur in katholiſchen ſondern auch in proteſtantiſchen Staaten und gegenüber den evangeliſchen Glaubensrichtungen dieſem Grundrechte der jetzigen Menſchheit mit mehr Aufrichtigkeit und gutem Willen gehuldigt würde. Grobe Ausſchreitungen, offenbarer Hausfriedensbruch von Seiten der Kirchen oder religiöſen Parteien laſſen ſich recht gut von dem unterſcheiden, was die Eigenthümlichkeit des geiſtlichen Lebens mit ſich bringt und was dem Heiligthum des Gewiſſens angehört. Als politiſches Princip iſt die Toleranz unanfechtbar. — Wenn ferner aus Gründen der Duldſamkeit verlangt wird, daß die frommen Gemeinſchaften in der Geltendmachung ihrer Sonderintereſſen und Sonderlehren das Maß der Liebe auch gegeneinander nicht überſchreiten, daß ſie ihres Zuſammenhangs mit Chriſto und der apoſtoliſchen Gemeinde, ſomit auch ihres Zuſammenhangs untereinander ſich bewußt bleiben ſollen, auch wo ſie einander als Gegnerinnen betrachten müſſen, ſo iſt dagegen gleichfalls nichts zu erinnern. Die ſittlichen Gebote, unter denen der einzelne Chriſt ſteht, gelten auch für die Gemeinſchaften, denen er angehört, wenn gleich ein Unterſchied zwiſchen öffentlichen und Privatſachen allezeit beſtanden hat, und der Vertreter einer Gemeinſchaft der andern Gemeinſchaft manchmal nicht opfern darf, was er als einzelner dem einzelnen vielleicht gerne opferte. Es iſt auch darin ſchon weit mehr geſchehen oder wenigſtens angebahnt, als die Träger des Zeitgeiſtes wiſſen oder beachten. Gerade die kühnſten und ſtandhafteſten Kämpfer auf beiden Seiten ſind es in der Regel, welche ſich in die Wahrheit und das Recht der Gegenſeite am meiſten vertiefen, und wenn ſie ſich nach Hegels treffendem Worte in den Umkreis der Kraft ihres Gegners ſtellen, um ihn aus dieſem heraus zu brechen, ſo ſetzt das ein Verſtändniß der Gegenſeite voraus, das ohne eine gewiſſe Liebe zu ihr, wenigſtens ohne ein gewiſſes Maß wirklicher Hochachtung derſelben nicht möglich wäre. Mit Recht hat Möhler in ſeiner Symbolik (1832) darauf hingewieſen, daß gerade aus der wahren Kenntniß des Zwieſpaltes die Einſicht gewonnen werde, derſelbe ſei aus dem ernſteſten Beſtreben beider Theile hervorgegangen, die Wahrheit, das reine, ungetrübte Chriſtenthum feſtzuhalten, und Dr. Baur hat in ſeiner Schrift über den Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus Möhlern vollkommen beigeſtimmt, daß es nicht geringe Dinge ſeien, um die man ſich ſtreite. Denn, ſagt er, Gegner, die wiſſen, daß es Kleinigkeiten ſeien, die zwiſchen ihnen liegen und dennoch Gegner bleiben, müſſen einander verachten. Man iſt den ſchlimmſten Erſcheinungen gegenüber im gleichen Falle. Auch die grundſtürzendſten Lehren der Zeit können nicht mit Erfolg beſtritten werden, außer man geht bis auf den Kern der Wahrheit und des Rechts, um den ſie ſich her gelagert haben. Wer ihnen mit dem Ernſte eines Denkers und mit dem Muthe eines männlichen, um nicht zu ſagen chriſtlichen Charakters in den Weg tritt, der hat das Beſte an ihnen ſchon herausgefunden, und ſeine Weiſe hat nichts gemein mit der leichtfertigen Polemik, bei der man über den Gegner nur den Stab bricht, noch mit jener Allerweltsſeligkeit, die zu genußſüchtig iſt, um an den ſchweren Arbeiten der Menſchheit einen ehrlichen Antheil auf ſich zu nehmen.

Ebendamit iſt es aber auch ausgeſprochen, daß das wahre Chriſtenthum wie die wahre Wiſſenſchaft mit dem, was man heutzutage Toleranz zu nennen beliebt, nichts zu thun haben können. So lange die Welt ſteht, hat ſich die Wahrheit nur in großen Gegenſätzen bewegt, ſind die größeſten Thaten nur durch ſtark ausgebildete, ja ſchroffe, männliche Charaktere geſchehen, haben die Völker ihre Wege zum Licht und zur Freiheit nur durch mächtige Erſchütterungen hindurch gefunden, ſind ſogar die ſegensreichſten Bande der Vereinigung unter ihnen nur in Folge welterſchütternder Zuſammenſtöße und blutiger, Jahrzehnte lang dauernder Kriege geknüpft worden. Davon macht auch das Chriſtenthum und ſein göttlicher Stifter in ſeiner Art keine Ausnahme. Neben der ganz einzig daſtehenden Kraft der Liebe, mit der Jeſus die Welt geliebt hat, iſt die Strenge, die Schärfe, wir dürfen wohl ſagen, die Schroffheit ſeines Auftretens vor Jedermanns Augen. Schneidender für gewiſſe zärtliche und weichliche, ſich ſelbſt und die Welt vergötternde Gemüther hat niemand geſprochen, rückſichtsloſer hat niemand in die vermeintlichen Rechte des Fleiſches, wie z. B. des nationalen Stolzes, hineingegriffen, härtere Verdammungsurtheile hat niemand ausgeſprochen als Er, und ſeine Jünger ſind ihm darin nachgefolgt, am meiſten der, den er lieb hatte, und dem man als als dem Jünger der Liebe alles zutrauen würde, nur das nicht, was er in ſeinem

Evangelium aufbewahrt, in ſeinen Briefen als ſeines eigenen Herzens Sinn dargelegt und in ſeiner Offenbarung in den denkbar ſtärkſten Bildern geweiſſagt hat. Wenn irgend etwas den Jünger Chriſti von der gegenwärtigen Zeitrichtung abſchrecken muß, ſo iſt es die Verwechslung der göttlichen Liebe mit der Affenliebe, die in nichts anderem mehr beſteht als darin, daß das Fleiſch dem Fleiſche wohlthut, weil es in ihm ſich ſelbſt wieder findet. Wer in dem Höchſten, was dem Menſchen gegeben iſt, in der Erkenntniß Gottes und dem Umgange mit ihm, die Gegenſätze nicht ertragen kann, der iſt nicht fähig noch würdig, in die Geheimniſſe des Himmels eingeführt zu werden, welche auch die Engel zu ſchauen gelüſtet. Wer das Dichterwort, daß „leicht bei einander die Gedanken wohnen, doch hart im Raume ſich die Sachen ſtoßen“ in ſeiner erfahrungsmäßigen Begründung erkannt hat, der muß begreifen, daß die tiefſten Gedanken, wenn ſie in den Raum des Völkerlebens hervortreten, auch am härteſten aneinanderſtoßen müſſen. Die tiefſten Gedanken ſind aber für immer die religiöſen; folglich muß auch das Geſetz des Unterſchiedes auf dem geiſtlichen Gebiete zu ſeiner bedeutendſten Entfaltung kommen. Daß die Einheit dabei nicht verlieren kann, ſondern gewinnen muß, verſteht ſich von ſelbſt. Denn wo keine Einheit iſt, da iſt kein Unterſchied mehr, ſondern Zertrennung und Auflöſung. Aber auch umgekehrt: wo kein Unterſchied mehr iſt, da iſt auch keine Einheit, ſondern Erſtarrung und Tod.

II.

Der Einigungspunkt.

Wir dürfen es als die gemeinſame Anſchauung aller tieferen Kenner der Kirchengeſchichte betrachten, daß die Confeſſionsunterſchiede neben aller Noth, die ihnen zur Seite geht, eine Segensquelle der Menſchheit geworden ſind. Da wo die Confeſſionen ihre verſchiedenen Gaben und Güter gegeneinander austauſchen, wo ſie durch Lehre und Beiſpiel auf einander einwirken, da befaſſen ſie in ſich die verſchiedenen Seiten einer Bewegung, welche alle Eigenſchaften der wahren Kirche nach und nach zur lebendigen Darſtellung bringt. Die evangeliſche Theologie iſt vermöge ihrer angeborenen Freiheit und Unbefangenheit ſchon ſeit langer Zeit bereit, wo die katholiſche Kirche Hervorragendes leiſtet, es anzuerkennen und die Schwäche der eigenen Kirche in dieſem und jenem Theile offen einzugeſtehen. Es iſt ganz begreiflich, daß die katholiſche Theologie ihr auf dieſer Bahn nur ſehr langſam und in weitem Abſtande nachgefolgt iſt. Aber die neuere Zeit hat auch darin einen höchſt erfreulichen Fortſchritt aufzuweiſen. Seit namentlich Möhler zuerſt mit den evangeliſchen Theologen Tübingens in dem Saale des theologiſchen Stiftes zuſammenſaß, um das Jubelgedächtniß der Reformation zu feiern, und nachher, als die Cölner Wirren den Confeſſionskampf wieder anfachten, ſeine Schleiermacher'ſche Bildung in den Streitſchriften gegen Dr. Baur und die proteſtantiſche Theologie jener Tage mit offenem Viſir auf den Kampfplatz treten ließ, hat man trotz allem, was hüben und drüben das Oel der Parteileidenſchaft in die Flamme edler Begeiſterung für die Wahrheit goß, auf beiden Seiten ein unaustilgbares Gefühl, daß man einander näher gekommen iſt. Und es iſt dieſer Gewinn um ſo höher anzuſchlagen, da Baur wohl in Abſicht auf Gelehrſamkeit und dialektiſche Kunſt, nicht aber in Abſicht auf ſein eigenes Verſtändniß des Herzblattes evangeliſcher Theologie, des rechtfertigenden Glaubens an den gekreuzigten Erlöſer, zur Führung der Verhandlungen von proteſtantiſcher Seite die volle Legitimation beſaß. Die evangeliſche Theologie konnte doch, wenn ſie Möhlers Symbolik mit ihren erhabenen Zügen vor ſich ſtehen ſah, nicht anders als geſtehen, daß das Fleiſch ſei von ihrem Fleiſch und Bein von ihrem Bein. Und die katholiſche Wiſſenſchaft konnte ſich das nicht länger verbergen, daß ſie ihre reichſte Befruchtung von evangeliſcher Seite empfange, ja daß die Waffen, mit denen ſie gegen Wittenberg und Genf zu Felde zog, aus den Werkſtätten ihrer Gegnerin zu einem großen Theile ſtammen. Alle die maßloſen Verdammungsurtheile, welche die ältere und neuere römiſche Literatur den evangeliſchen Kirchen und der Reformation zugeſchleudert hat, werden bedeutungslos neben einem Zeugniſſe, wie es Döllinger, der einſt ſo hochbelobte Vorkämpfer des Romanismus, in ſeinen bekannten Münchener Reden zu Gunſten der evangeliſchen Wiſſenſchaft und Literatur, und wie es Laveleye zu Gunſten der ganzen Kulturentwicklung evangeliſcher Völker gegenüber derjenigen der katholiſchen abgelegt hat. Die katholiſche Kirche hat in der Perſon des erſtgenannten Mannes, unſtreitig eines ihrer größeſten Kirchenhiſtoriker und Gelehrten, das Geſtändniß ihrer theilweiſen Schwäche gegenüber von dem Proteſtantismus und ihrer Ergänzungsbedürftigkeit durch die evangeliſche Confeſſion abgelegt. Dieſes Zeugniß der Wahrheit wird

Döllinger für immer unvergeſſen bleiben, um ſo mehr, da es mit dem ſtandhafteſten Bekenntniſſe zum unfehlbaren Regimente Jeſu Chriſti gegenüber der großen, modern-römiſchen Irrlehre Hand in Hand gieng. Es behält ſeinen Werth, wenn auch die Verſuche zur Anbahnung einer thatſächlichen Conföderation der Confeſſionen, welche Döllinger daran anknüpfte, einen unmittelbaren Erfolg nicht zu haben ſcheinen und vielleicht auch inskünftige nicht haben werden. Die Beſtrebungen, eine Vereinigung der Confeſſionen herbeizuführen, werden aber ebenſowenig mehr aufhören. Es iſt eine unleugbare Thatſache, was Haſe in ſeiner „Polemik" von dem proteſtantiſchen Zuge ſagt, der durch die katholiſche, und von dem katholiſchen Zuge, der durch die proteſtantiſche Kirche gehe. Die Frage iſt nur: was will dieſer Zug? Will er ein Drittes aus beiden machen, ſo daß die bisherigen Kirchen vom Angeſichte der Erde verſchwinden? Es ſieht nicht darnach aus. Denn dem Zuge zum Anderen geht bei jeder der beiden großen Gemeinſchaften ein Zug in umgekehrter Richtung zur Seite. Während das eine Theil hinſtrömt, ſtrömt das andere herwärts. Die antikatholiſche, vollends antirömiſche Strömung der Geiſter im Proteſtantismus, das Bedürfniß, ſich in ſeiner urſprünglichen Eigenart von neuem zu erfaſſen und mit entſchiedenſter Ausſchließlichkeit ſich in derſelben zu befeſtigen, iſt mindeſtens ebenſo mächtig als die katholiſirende Strömung, und veranlaßt innerhalb der evangeliſchen Grenzen einen Kampf entgegengeſetzter Kräfte, der dem Kampfe nach außen nichts nachgibt. In welch hohem Grade dieſelbe Erſcheinung katholiſcherſeits wiederkehrt, bedarf keiner Auseinanderſetzung. So hebt ſich alſo ſchließlich eins gegen das andere auf und bleibt das Reich Gottes ſtehen, wo es zuvor geſtanden hat? Mit nichten. Es kommt nur darauf an, was man ſich für Vorſtellungen von dem endlichen Ergebniſſe aller dieſer Bewegungen macht. Wenn freilich die ſelige Zeit des Reiches

Gottes darin beſteht, daß die Unterſchiede vergeſſen und vernichtet, daß die Gegenſätze in einem Dritten als in die Tiefe des Meeres verſenkt werden, dann iſt dieſes Kirchenleben auf beiden Seiten eine überaus troſt- und hoffnungsloſe Kreisbewegung, von der nicht einzuſehen iſt, wie man jemals aus derſelben herauskommen ſoll. Das höhere Dritte wird auf dieſe Weiſe in eine völlig nebelhafte Ferne gerückt und die Gegenwart weiß lediglich nicht, wofür ſie arbeitet. Aber wer ſagt denn, daß ein höheres Drittes daraus hervorgehen muß? Daß über zwei gegenſätzlichen Einheiten ein Höheres ſein muß, das kann keine Frage ſein. Es iſt doch mindeſtens das Leben, das beiden gemeinſam iſt, das beide umfaßt, und das beide zu einander zieht und von einander bewegt. Aber iſt es denn ausgemacht, daß dieſes Gemeinſame, Höhere gerade ein Drittes ſein muß, das in die Erſcheinung tritt, ebenſo wie ſie ſelbſt, das alſo forthin die beiden andern verzehrt und von ihrem Tode ſein Leben nimmt? Der Verlauf unſerer Unterſuchung wird die Antwort hierauf ergeben. Vorerſt kehren wir zu der Stelle zurück, von der wir ausgegangen ſind.

Wenn ein Zwieſpalt geheilt werden ſoll, ſo iſt das Erſte, daß man auf ſeinen Urſprung zurückgeht. Woher kommen die Confeſſionsunterſchiede? Liegen ihre Quellen in Augsburg und Trient oder anderswo? Es iſt eine bekannte Sache, daß die Augsburger Confeſſion nichts ängſtlicher vermeidet, als den Schein, eine neue Lehre zu verkünden. Wiederholt verſichert Melanchthon, daß die Evangeliſchen von der Schnur der bisher geltenden Kirchenlehre nicht im geringſten abweichen, daß ſie mit der ganzen katholiſchen Kirche ſich im vollſten Einklange wiſſen und lediglich gegen neu aufgebrachte Irrlehren und Mißbräuche ihr Zeugniß richten, (in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam, ſagt der Epilog der Augsburger Bekenntnißſchrift). Die Väter der Reformation haben alſo mindeſtens geglaubt, auf dem Grund und Boden der amtlichen katholiſchen Kirchenlehre zu ſtehen, wie ſie namentlich auch nach art. XXVIII an den geltenden Grundſätzen des Kirchenregimentes, „an der Biſchove Gewalt,“ nichts ändern wollten. Die Reformation Luthers hat ihre Vorläufer gehabt; die Huß, Weſſel, Wikliffe u. A. hatten mehr als ein Jahrhundert zuvor ganz dieſelben Wege eingeſchlagen. Die böhmiſchen und mähriſchen Brüder und die Waldenſer gleichfalls. Luther erkannte in Tauler, in Bernhard von Clairvaux, in Auguſtin ſeine Geiſtesgenoſſen. Durch den letzteren war er ſelbſt zu ſeiner Auffaſſung des Evangeliums erzogen worden. Auguſtin war aber das Licht geweſen, das der Kirche in großen Kämpfen um die Heilslehre auf den rechten Weg der Schrift geleuchtet hatte. Mit ihm ſtehen wir an der Grenze jener geſegneten Jahrhunderte, wo in der Kirche noch die friſche Kraft des neuen Lebens nachwirkte. Die altkatholiſche Kirche und das nachapoſtoliſche Zeitalter ſind die Friedenshallen, in welchen die Confeſſionen ſich mit einem Gefühle ihrer Einheit zuſammenfinden; beide Perioden ſtehen bei den ſtreitenden Parteien dieſer Tage in hoher Achtung. Wenn auch um den Erbantheil, den jede Confeſſion von ihnen gezogen habe, mit großer Anſtrengung gekämpft wird, das Zugeſtändniß wird doch mehr und mehr gewonnen, daß keine von beiden Seiten ſie für ſich allein in Anſpruch nehmen kann. Hatte doch ſchon der päpſtliche Legat Contarini, als er ſich 1541 zum Religionsgeſpräche nach Regensburg begab, in ſeinen Briefen an Papſt Paul III. die Zurückführung des Papſtthums auf ſeine altkatholiſche Bedeutung als eine Hauptbedingung der Wiedervereinigung ins Auge gefaßt*).

Indeſſen waren auch dieſe Perioden der Kirche nicht ohne Gegenſätze geblieben. Ihre bedeutendſten Lehrer, wie neben Auguſtin namentlich Tertullian und Cyprian, hatten große Lehr- und Verfaſſungskämpfe durchgemacht. In Auguſtin ſelbſt war mit ſehr ſtark ausgeprägten Zügen der Geiſt des Paulus wieder erſchienen, um die Lehre von Sünde und Gnade in einer bisher nicht mehr gehörten Schärfe zu verkündigen. So werden wir mehr und mehr nach dem Urſprunge der Kirche hingeleitet.

---

*) Pax Vobiscum. Bamb. 1863. S. 115.

Die Linie Paulus-Auguſtin-Luther iſt als längſt gewonnenes Ergebniß der Kirchen- und Dogmengeſchichte anzuſehen. Aber ſie iſt nicht die einzige, in der ſich der Geiſt der Kirche bewegt hat. Ihr gegenüber zieht ſich durch die vorreformatoriſche Zeit eine Auffaſſung des Chriſtenthums, welche in der Bezeichnung deſſelben als nova lex ihren klarſten Ausdruck findet. Die ganze Lehrentwicklung von Auguſtin an bis Luther, wie ſie nicht blos Sache einzelner Theologen, ſondern herrſchende Anſchauung war, hat ihren Ausgangspunkt in dieſem Begriffe. Es iſt derſelbe Begriff, der bei Jakobus ſich findet, ſofern dieſer das Evangelium als das Geſetz der Freiheit verkündigt und die Liebe als das königliche Geſetz in den Vordergrund rückt. Somit ergibt ſich mit derſelben Deutlichkeit eine Linie, deren Anfangspunkt in Jakobus, deren vorläufiger Endpunkt im Tridentinum liegt.

Wir ſind durch den Blick, den wir ſtromaufwärts geworfen haben, ganz unzweifelhaft angewieſen, den Urſprung der Confeſſionsunterſchiede in der Schrift ſelber zu ſuchen, aus der uns vorerſt die beiden hohen Apoſtel als die Hauptvertreter der verſchiedenen Lehrarten entgegenſchauen. Mit dieſer Schriftauffaſſung betreten wir keineswegs einen ungebahnten Weg. Es iſt ſeit dem von Semler gegebenen Anſtoß allmählig ein Gemeingut der evangeliſchen wie der katholiſchen Bibeltheologie geworden, die Mannigfaltigkeit der Lehrtypen unter den Apoſteln zu erkennen, überhaupt die verſchiedene Strahlenbrechung des Offenbarungslichtes in dem Spiegel der neuteſtamentlichen Theologie aufzufangen. In geiſtvoller Weiſe hat namentlich der vollendete Dr. Schmid*) in Tübingen die Apoſtel und Evangeliſten zu gruppiren geſucht. Er findet bei Jakobus und Petrus das Evangelium mehr in ſeiner Einheit mit dem Alten Teſtamente, bei Paulus und Johannes mehr im Unterſchiede von demſelben dargeſtellt, doch ſo, daß von dieſen vier je der folgende in dieſer Hinſicht eine andere Stufe einnimmt. Petrus nämlich nähere ſich den beiden übrigen durch die Entwicklung und ausdrückliche Anwendung des chriſtologiſchen Dogmas, welches bei Jakobus nur vorausgeſetzt ſei. Paulus mache namentlich mit ſeiner tiefgehenden Lehre von der Sünde und mit ſeiner Chriſtologie den Unterſchied des Evangeliums vom Geſetze geltend, während Johannes, über dieſen Gegenſatz ſchon erhaben, hauptſächlich darauf bedacht ſei, Chriſtum als die Einheit der Idee mit der Geſchichte zu ſchildern. Je zwei dieſer vier Lehrtropen bilden alſo nach Schmid Eine Grundform der apoſtoliſchen Lehre, aber nach einem zwiefachen Typus, während die andern neuteſtamentlichen Schriften ſich denſelben anſchließen. Näher wird dann dieſe mit Schleiermacher'ſcher Klarheit und Schärfe durchgeführte Eintheilung ſo beſtimmt, daß Jakobus darauf ausgeht, das Alte Teſtament als Geſetz aufzufaſſen, mithin das Evangelium als das vollendete, erfüllte Geſetz, wogegen Petrus in dem Evangelium die Erfüllung der altteſtamentlichen Verheißung erkennt. Innerhalb der zweiten Grundform vertritt Paulus auf anthropologiſchem Standpunkte den Gegenſatz zwiſchen Evangelium und Geſetz, Johannes mehr das Evangelium in ſeinem Unterſchiede vom Alten Bunde überhaupt, und letzterer bringt in ſeiner nicht ſowohl nach Art des Paulus dialektiſchen als vielmehr intuitiven Weiſe die Einheit des Realen und Idealen in Chriſto zur Darſtellung. Alle Lehrformen zuſammengeſchaut aber laſſen einen Fortſchritt von unten nach oben erkennen, bei welchem demnach Jakobus die unterſte, Johannes die oberſte Stufe bildet. Es wird ſich ſpäter darum handeln, die Berechtigung namentlich auch der letzteren Anordnung zu prüfen. Vorerſt genügt die Hervorhebung dieſes ſchönen Verſuches bibliſcher Typologie, um die Ziele, welchen die heutige exegetiſche Wiſſenſchaft zuſtrebt, zu charakteriſiren. Die Theologie hat Verſuche dieſer Art in der mannigfaltigſten Weiſe angeſtellt, und es ſind ihre Grundgedanken ſchon ſo ſehr in Fleiſch und Blut übergegangen, daß die Fichte- und Schellingſche Unterſcheidung einer petriniſchen, pauliniſchen und johanneiſchen Kirchenform, deren erſtere alſo in der katholiſchen, die andere in der evangeliſchen Kirche vorläge, während die letzte erſt von der Zukunft zu erwarten ſtände, — ſich allenthalben wieder vernehmen läßt. Die Thatſache aber, daß der Geiſt der kirchlichen Geſchichtsphiloſophie eben jetzt mit ſolchen Steinen zu bauen bemüht iſt, hat ſich durch das Angeführte hinreichend bezeugt. Man ſucht den Boden der Schrift frei zu machen für die mancherlei geiſtlichen Intereſſen, die ſeiner bedürfen. Der Anſpruch auf Alleinbeſitz des geoffenbarten Wortes von Seiten einer beſtimmten Kirche findet nicht mehr viel Gehör. „Innerhalb der Schrift haben verſchiedene Kirchenbegriffe Raum. Sie hat kein fertiges Dogma von der Kirche, nur die Anfänge; ein Kirchenbegriff, der ſich nach bibliſchen Normen allein richten will, iſt unbibliſch“ *). Solche und ähnliche Urtheile fordern uns auf, die Symbolik ſelbſt mit dem Maß der bibliſchen Theologie zu meſſen, die Confeſſionsunterſchiede mit den Lehrtypen der Apoſtel zu vergleichen und zuzuſehen, ob und welcher Zuſammenhang unter beiden ſtattfinde. Die ſämmtlichen chriſtlichen Bekenntniſſe nehmen für ihre Lehrweiſe die heilige Schrift in Anſpruch. Sie ſtreiten ſich

---

*) Bibl. Theol. d. N. Teſt. Tüb. 1853.

---

*) Hakenſchmidt, Anfänge des kath. Kirchenbegriffs 1874.

alſo um die Schrift. Zunächſt natürlich jeder Theil mit der Abſicht, den andern vom bibliſchen Boden zu vertreiben. Aber dieſer Streit hat ſeine poſitive Seite. Die Schrift erſcheint ebendamit zugleich als der Einheitspunkt aller Confeſſionen. Es iſt nur die Frage, ob ſie alle, ob ſie neben- und miteinander von der Schrift Beſitz nehmen können. Iſt die Schrift der Einheitspunkt der Confeſſionen, mindeſtens doch der ſo ernſtlich gewollte Einheitspunkt, ſo iſt ſie auch der Differenzpunkt. Nicht in negativem Sinne meinen wir, ſofern ſich die Differenzen über ihr erheben, ſondern im poſitiven, ſofern ſie ſich aus ihr erheben. Wo die Einheit liegt, da liegt auch der Unterſchied. Die Radien gehen in erſter Linie vom Centrum nach der Peripherie, nicht umgekehrt. Und das führt uns noch einen Schritt weiter. Die heiligen Männer Gottes im Neuen wie im Alten Teſtamente haben geredet, getrieben vom heiligen Geiſt. Sind die Differenzen der Apoſtel in Abſicht auf die Lehre und das Leben der Kirche Chriſti einmal als das erkannt, was ſie ſind, nämlich nicht bloſe menſchliche Einſeitigkeiten, Beſchränktheiten, Schwächen und Gebrechen ihrer Erkenntniß Chriſti, wodurch ſie nicht nur nach der Seite des Unterſchiedes, ſondern auch nach der Seite der Einheit den Werth einer göttlichen Norm zuletzt verlieren würden, ſind ſie erwieſen als Geiſtesoffenbarungen, durch welche die Mannigfaltigkeit des neuen Lebensprincips ihren Ausdruck findet: ſo beruhen ſie alſo auch auf göttlicher Eingebung. Mit andern Worten: ſie haben ihren Urſprung überhaupt nicht in den Menſchen, ſondern im heiligen Geiſte ſelbſt. Und da wiederum der heilige Geiſt es nur von dem nimmt, was Chriſti iſt, und ſein ganzes Werk darin beſteht, Chriſtum zu verklären, ſo folgt ſchließlich, daß der Anfang der Confeſſionsunterſchiede nirgend anders liegt als in Chriſto. Er, die perſönliche gottmenſchliche Quelle aller Wahrheitserkenntniß muß, wie er der Einheitspunkt der Kirchen und

Confeſſionen iſt, ſo auch der Urſprung ihrer Verſchiedenheiten ſein. Wo nicht, ſo ſind ſie etwas Fremdes, in ſein Leben von außen her Eingedrungenes, ſind Störungen und Trübungen ſeiner Offenbarungsklarheit und Hemmungen des Lebens, das ſich von ihm, als dem Haupte, in die Glieder ergießt, und ſie müßten daher in möglichſter Bälde beſeitigt werden, auch wenn ſie die Apoſtel zu ihren Urhebern hätten. Sind dagegen dieſe Typen und Tropen des kirchlichen Lebens aus Chriſto ſelbſt geboren, ſo haben ſie von Hauſe aus einen Ewigkeitsgehalt, der ihnen auch durch alle im Laufe der Jahrhunderte an- und eingewachſenen Verderbniſſe nicht genommen werden kann. Sie haben dann ihr beſtimmtes göttliches Offenbarungsgeſetz, nach welchem ſie ſich aus den erſten Keimen zur vollendeten Frucht entwickeln, es hat jedes dem andern gegenüber einen abſoluten Werth, bildet aber auch erſt mit jenem zuſammen die Fülle des Lichts, an welcher Chriſtus in der Welt erkannt wird. Endlich iſt dann hiemit von ſelbſt gegeben, daß alle während des Wachsthums mithereingekommenen oder noch hereinkommenden Irrthümer und Mißbräuche müſſen ausgeſtoßen werden, bis die Stunde vorhanden iſt, wo der Geiſt die ganze Kirche als eine reine Jungfrau ihrem Manne zuführen kann. Unſere Unterſuchung hat ſich alſo vor allem mit der Perſon und Lehre Jeſu Chriſti zu beſchäftigen und zuzuſehen, wie dieſelben zu den verſchiedenen Lehrtropen und Kirchentypen ſich verhalten.

III.

Chriſtus im Alten Teſtament.

Alle geiſtliche Wahrheit, ja überhaupt zuletzt alle Wahrheit hat ihren Anfang und ihr Ende in Chriſto, in ſeiner Perſon und in ſeiner Lehre. Beides aber iſt uns geoffenbart in der heiligen Schrift. „Suchet in der Schrift,“ ſagt der Herr ſelbſt Joh. 5, 39, „denn ihr meinet, ihr habet das ewige Leben darinnen, und ſie iſts, die von mir zeuget.“ Die Schrift, auf die Chriſtus hinweiſt, iſt das Alte Teſtament. Er hält daſſelbe für klar genug, um ſein Bild darin zu erkennen, für vollſtändig genug, um alle die Züge darin zu finden, die ihn als den alleinigen Erlöſer Iſraels und der Welt kennzeichneten. In dem Unterrichte, den er ſeinen Jüngern gab, hat er die ganze Erlöſungslehre, ſowohl was ſeine Perſon als was ſein Werk betraf, aus Moſe und den Propheten entwickelt (Luc. 24). Das Neue Teſtament kann ſomit zu dem, was das Alte von Chriſto bezeugt, nichts Weſentliches hinzugethan haben. Was es Neues brachte, war eben nur, daß der Verheißene wirklich im Fleiſche erſchienen ſei, daß alle Vorbilder und Verheißungen auf den Nazarener unmittelbare Anwendung finden, in Ihm, wie Paulus ſagt, Ja und Amen geworden ſeien.

Die Apoſtel ſtellen ſich durchweg auf dieſen Standpunkt. „Das iſt alles geſchehen, daß die Schrift erfüllet würde“ iſt der Grundgedanke des Matthäus. Paulus hat in einer höchſt merkwürdigen Stelle (1. Cor. 10) die Weſenseinheit des Alten und Neuen Bundes mit dem tiefmyſtiſchen und ſpekulativen Worte ausgeſprochen, daß ſchon Iſrael in einer perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto ſich befunden habe. Die Väter, ſagt er, ſind alle auf Moſen getauft mit der Wolke und dem Meere, ſie haben alle einerlei geiſtliche Speiſe gegeſſen und einerlei geiſtlichen Trank getrunken, denn ſie tranken von einem geiſtlichen Fels, der mitfolgte, welcher Fels war Chriſtus. Paulus will alſo ſagen, daß Iſrael unter Moſe mit Chriſto in demſelben geheimnißvollen, himmliſchirdiſchen Zuſammenhange geſtanden habe, wie das Iſrael des Neuen Teſtamentes. Chriſtus war demnach als ein wirkliches, perſönlichlebendiges Weſen unter ihnen gegenwärtig und ihnen einwohnend. Das Gleiche meint Johannes, wenn er ſagt: Das Licht war in der Welt und die Welt kannte es nicht (Joh. 1, 10).

Die wahre Geſtalt Chriſti muß hiernach vor allen Dingen aus dem Alten Teſtament erhoben werden. Wir thun dies, indem wir die Weiſſagung in ihrem urſprünglichen Sinne zu erkennen ſuchen und uns bemühen, die durch das Neue Teſtament erſt eröffnete geiſtige Auffaſſung, welche uns jetzt gewöhnlich allein ins Bewußtſein tritt, einſtweilen noch ferne zu halten. Denn das ſogenannte Protevangelium z. B. iſt dem Wortlaute nach vor allem die Weiſſagung eines Kampfes zwiſchen dem Menſchen überhaupt und den ihm feindſeligen Natur- oder richtiger Weltmächten. Die gott- und menſchenfeindliche Geiſterwelt, die im Sündenfalle dem Erſtgeſchaffenen mit ihren Kräften des Verderbens genaht war, iſt zugleich Naturerſcheinung, befindet ſich in Weſenseinheit mit einem Theile der Thierwelt und iſt in dieſer Einheit eine Macht, die dem Herrn der irdiſchen Schöpfung geiſtig und leiblich zugleich gefährlich wird. Mit anderen Worten: dieſes Ringen des Weibesſamens mit dem Schlangenſamen iſt nicht etwa nur die bildliche und poetiſche

Einkleidung des großen geiſtigen Streites, den der Menſch mit dem Verführer um ſeine Seligkeit kämpft, ſondern es iſt der ganze Krieg um das Daſein, den der Menſch in allen Höhen und Tiefen ſeines Lebens mit den feindſeligen Gewalten der Welt zu führen hat. Der Erlöſungstod Chriſti ſtellt nur die höchſte Spitze dieſes Kampfes vor. Daraus ziehen wir den Schluß: Die Perſon und das Werk des Weltheilandes ruht auf der breiten Naturgrundlage des menſchlichen Geſammtlebens. Das Leben Jeſu iſt in die geſammte leibliche und geiſtige Weltbewegung von Anfang an verflochten. Sein Reich hat nach der Seite ſeiner Leiden wie ſeiner Herrlichkeit eine Leiblichkeit nicht blos zur Entwicklungsfolge, ſondern zum Beſtandtheil und zur Vorausſetzung, die von ihm in keiner Weiſe getrennt werden kann. Die folgenden Weiſſagungen ſtimmen hiemit überein. Abrahams Segen iſt zunächſt ganz leiblicher Art. „Ich will dich zum großen Volke machen und will dich ſegnen und dir einen großen Namen machen und ſollt ein Segen ſein, und in dir ſollen geſegnet werden alle Geſchlechter auf Erden.“ (Gen. 12.) Und wiederum (c. 15) verheißt ihm Gott, daß ſein Same werden ſoll wie der Sterne unzählbare Menge. Stärker noch tritt das leibliche Element in Jakobs Segen hervor. Herrſchaft, Macht, Glanz, Fülle des Beſitzes bis zum höchſten Ueberfluſſe iſt es, was namentlich Juda verheißen wird. (Gen. 49.) Das iſt nicht bloſe Einkleidung noch pädagogiſche Vorſtufe. Wie könnte Abraham der Vater der Gläubigen ſein, auf den noch ein Paulus (Röm. 4) zurückgeht, wenn er die Verheißung darum in leiblicher Geſtalt empfangen hätte, weil ſein Geiſt für das Wahre noch nicht reif war? Im Gegentheile. Abraham ſtand wie das ganze Alterthum, er freilich in beſonderem Maße, auf einer Höhe, welche den folgenden Geſchlechtern nicht mehr eignete. Es war die Nachwirkung der Gottesgemeinſchaft von der Schöpfung her, daß er und ſeines Gleichen die Gemeinſchaft mit Gott in jener ſubſtantiellen Weiſe beſaßen, bei welcher der Widerſtreit zwiſchen Fleiſch und Geiſt noch auf den erſten Wegen ſeiner Entwicklung ſich befand. Die Wurzeln des Geiſteslebens reichten von Geburt und früher Gewöhnung her noch in die ganze Tiefe der Leiblichkeit hinab. Darum konnte bei dieſen Auserwählten Gottes die göttliche Gnadenmittheilung in ſolcher leiblichen Geſtalt auftreten. Darum war es möglich, daß in dieſen Zeiten und bei Abraham inſonderheit eine Verknüpfung der Gottesnatur mit dem Völkerleben auf dem Wege der Zeugung angebahnt wurde. Von allem, was die Schrift ſonſt über das Nahen Gottes zu den Menſchen berichtet, iſt auch der Beſuch Gottes bei Abraham unter den Terebinthen von Mamre weitaus das Tiefſte und Zärteſte, eine Geſchichte, der von Bethlehem ebenbürtig wie keine andere in den heiligen Büchern beſchriebene.

Es kann ſich nur um die allgemeinen Linien handeln, die unſeres Erachtens die Theologie des Alten Teſtamentes in der Verwerthung der geſchichtlichen Thatſachen einzuhalten hat. Einige weitere Striche mögen daher genügen, um den Plan, den wir bei genauer Ausführung verfolgen würden, beſtimmter anzudeuten. Das Charakteriſtiſche der Bewegung des heiligen Geiſtes im Alten Teſtament iſt, daß er allmählig von der geſchichtlichen That zum Worte herabſteigt. Mit der zunehmenden Offenbarung der Sünde im großen Ganzen hält die Abnahme des ſubſtantiellen Gotteslebens in den einzelnen Werkzeugen Gottes gleichen Schritt; letzteres wird mehr und mehr Sache der Reflexion, des bewußten Gegenſatzes gegen die Welt und das Fleiſch. Auch das Hervortreten jenes leiblichen Verbundenſeins mit Gott, wie es in den Wundern Moſes ſich offenbart und noch in der Heldenſtärke Simſons nachwirkt, iſt den ſpäteren Zeiten mit der vorübergehenden Ausnahme Elias und Eliſas und anderer ganz vereinzelter Thatſachen dieſer Art nicht mehr eigen. Das Geſchlecht verarmt an urſprünglich göttlichem Beſitz und muß ſich mit dem Suchen und Finden Gottes auf dem Wege der Selbſtanklage, der Ermahnung, der Hoffnung begnügen. Im Worte freilich klingt die uranfängliche Gottesgemeinſchaft mit ihrer geſunden vollen Naturwahrheit noch weit und lange nach. Den Pſalmiſten wie den Propheten iſt Befriedigung des Geiſtes in ſeinem leiblichen Daſein noch immer das Letzte, die Vollendung der Gottesgemeinſchaft. Man vergleiche ſtatt vieler anderen Beiſpiele, was Pſ. 22. 23. 72, was bei Hoſea c. 14, Amos c. 9, Jeſaia c. 55, als das Siegel der Gnade auf allen ſonſtigen Verheißungen Gottes glänzt. Ganz beſonders aber zeichnen ſich nach dieſer Seite zwei Stücke der altteſtamentlichen Dichtung aus, das Buch Hiob und das Hohelied. Iſt in dem Hohenliede nichts anderes zu ſuchen, als ein Bild der Geiſtesgemeinſchaft zwiſchen Chriſto und der Gemeinde, ſo überſchreitet der ſinnliche Inhalt deſſelben alles Maß. Die außerordentliche Zartheit und holde Anmuth ſo mancher einzelnen Züge, die ergreifende Herzinnigkeit ſammt dem Reichthum treffender Bilder und der leuchtenden Klarheit ſeiner Anſchauungen würde nicht hinreichen, uns über die im höchſten Grade ſinnlichen Züge der Liebesempfindung und des Liebesverkehrs hinwegzuheben, mit denen es von Anfang bis zu Ende durchwoben iſt. Das Bild ließe ſich auf den begrifflichen Gedanken ohne die gewaltſamſte Deutung vielfach gar nicht übertragen. Anders verhält ſich die Sache, wenn das Lied der Lieder als eine Verklärung der Liebe zwiſchen dem Jüngling und der Jungfrau aufgefaßt wird, die in ihrer Reinheit und Stärke die gottgeſchaffene, geſunde Wurzel der Ehe bildet und im Kampfe gegen fremde Lockungen die Treue dem Geliebten bis in den Tod bewahrt. So angeſchaut iſt das Hohelied nicht nur ein Erzeugniß des höchſten ſittlichen Ernſtes, ſondern auch zugleich die ſchönſte und erhabenſte Ausprägung des Gedankens, der das Alte Teſtament recht eigentlich trägt, nämlich der Ehe Gottes mit ſeinem Volke, alſo deſſelben Gedankens, den Paulus im Epheſerbriefe (5, 32), Johannes der Täufer im 4. Evangelium (3, 29) und der Verfaſſer des letzteren in der Offenbarung (c. 19 und 21) ausſpricht, wenn Chriſtus daſelbſt als der Bräutigam, die Gemeinde als ſeine Braut dargeſtellt wird. Eben dieſer tiefe, großartige Hintergrund des Hohenliedes läßt auch das Bild erſt ſelber ganz heraustreten, verleiht ihm ſein Relief, ſeine Modellirung. Denn das iſt die Größe, das die unendliche Spannweite des Lebens Chriſti, daß neben den höchſten geiſtigen Beziehungen auch das leibliche Leben in ſeiner Wirklichkeit und Weſenhaftigkeit als reine geiſtdurchdrungene Sinnlichkeit zu ihrem Rechte kommt. Dieſe ſinnlichen Bilder des Hohenliedes ſind nicht ein Element, das der fromme Bibelleſer ſo ſchnell als möglich von ſich zu werfen hat, ſondern ſie ſind mit das Nothwendigſte an der ganzen Darſtellung, weil ſie das in der Verklärung des göttlichen Wortes zeigen, was von Natur ſo vielfach unheilig, Schande, Fluch und Verderben iſt. Dem Buch der Bücher würde innerhalb desjenigen Theiles, der hauptſächlich die der Welt zugewendete, die leibliche Seite des Weſens Chriſti auseinanderlegt, das Edelſte und Größeſte fehlen, was das zeitliche und leibliche Daſein der Menſchen aufzuweiſen hat, wenn die Geſchlechtsliebe nicht in ihrer ganzen Stärke, zugleich aber in ihrem ganzen durch Gottes Geiſt gegebenen Maße darin zum Vorſchein käme. Dieſes gottgefällige, vielmehr gottentſproſſene Lied breitet ſeine ſchirmenden Flügel über alle züchtigen Liebeslieder der Menſchen aus; den andern dient es zum Gericht.

Eine ähnliche Stellung nimmt nach anderer Seite hin das Buch Hiob ein. Hiob ſchildert im 29. Capitel die Tage, wo der Allmächtige noch mit ihm war. In allem, was er ſagt, begegnet uns die ſtärkſte Ueberzeugung davon, daß dieſer Stand des Elendes ſeiner und ſeiner Stellung zu Gott nicht würdig ſei. Daß er hierin an und für ſich richtig geurtheilt, daß ſein Unglück nur ein läuternder Durchgangspunkt für ihn ſein ſollte, iſt der bekannte Grundgedanke des ganzen Dramas und wird durch den Schluß, der ihm den doppelten Erſatz ſeines Verluſtes brachte, ausdrücklich beſtätigt. Die irdiſchen Güter, Geſundheit, Ehre, Reichthum, Freude aller Art ſind nicht das Leben der Seele, aber ſie gehören zum Leben der Seele, ſind ſeine Grundlage, ohne die es nach gewiſſen Seiten hin verkümmert, wie reich es nach anderen Seiten hin ſich dabei und vielleicht eben in Folge davon entfalten mag. Die Fülle des zeitlichen Gutes iſt die richtige gottes- und menſchenwürdige Stufe des Daſeins hienieden. Aber ſie iſt beinahe ausſchließliches Eigenthum des Alten Teſtamentes. Im Neuen Teſtamente findet ſich dieſer Stand des irdiſchen Glückes meiſt nur als etwas, darüber der Gottesmenſch innerlich ſich erheben ſoll. Die Weſenseinheit des äußeren Wohlſtandes und des göttlichen Sinnes iſt dem Geſchlechte auch der Frommen verloren gegangen. Hiob iſt der merkwürdige Punkt, wo der Zwieſpalt dieſer beiden anfängt, ſich in größerem Maßſtabe darzuſtellen. Chriſtus muß ſchon die geiſtliche Armut ſelig preiſen. Die Paradoxieen des Glaubens müſſen jetzt erſtatten, was auf dem realen Wege nicht mehr zu haben war. Aber Jeſus ſelbſt hätte mit der bloſen Armut nimmermehr Erlöſer der Welt werden können. Als der urbildliche Menſch durfte er auch nach dieſer Seite nicht unter Abraham ſtehen, er hätte ſonſt nicht die Fülle des Alten Bundes mit der des Neuen in ſich vereinigt. Darum öffneten ſich durch ſeine Hände die Speicher der irdiſchen Vorräthe, nicht des Brods allein, ſondern auch deſſen, was zum heiteren Genuſſe dient, darum ſtrömte zu Cana von ſeinen Lippen ein unerhörter Reichthum des Beſten, was die Erde dem Menſchen zur leiblichen Luſt darbietet. Mangel haben durfte bei Chriſto nicht vorkommen und auch bei ſeinen Jüngern nicht, ſo lange ſie in ſeiner perſönlichen, ſichtbaren Gemeinſchaft lebten. Chriſti äußeres Auftreten mußte das Gepräge des Wohlſtandes haben, wie ſein kunſtvoll durchwirktes Oberkleid beweiſt. Als Chriſtus nicht mehr bei den Jüngern war, konnte ihnen der Mangel nicht erſpart werden (Phil. 4, 12). Bei Chriſto war der Reichthum nur unter der Decke der Armut verborgen. Im übrigen ſchmückte ſein Leben der ungetrübte Wohlſtand, der den Kindern Gottes gebührt.

In ganz ähnlicher Weiſe wie im geſellſchaftlichen und häuslichen Leben der Wohlſtand, herrſcht durch das Alte Teſtament hindurch in den Zeiten des ſubſtantiellen Gotteslebens die Schönheit. Ohne uns bei den einzelnen Fällen zu verweilen, wo dieſelbe an Frauen und Männern ausdrücklich geprieſen wird, halten wir uns hauptſächlich an denjenigen Theil des iſraelitiſchen Volkslebens, wo ſie in den unmittelbaren Dienſt Gottes tritt. Die Stiftshütte mit dem Prieſterthum und der ganze Opferkult wurzeln in der Forderung, daß alles, was die Erde von Natur Herrliches erzeugt und was menſchliche Kunſt Bewundernswürdiges hinzuträgt, in erſter Linie zur Ehre Gottes zu verwenden ſei und ebendeßhalb zum Zweck der Anbetung ſeines Namens geheiligt werden müſſe. Daher fehlt in der Ausſtattung des moſaiſchen Gottesdienſtes weder Edelſtein, Gold und Silber, noch das beſte der niederen Metalle, das Kupfer, weder feine Leinwand, noch Purpur in mancherlei Farben, noch Stickerei und Teppichweberei, noch irgendwelche Kunſt der Metallarbeiter, noch Lichtglanz und Wohlgeruch, noch auch die geiſtige Seite des leiblichen Lebens in der ſymboliſchen Zahl und der Sinnbilderſprache der Farben. Dieſe ganze Darſtellung der irdiſchen Herrlichkeit in einer Art von heiligem Mikrokosmos iſt in den Augen Gottes eine ſo weſentliche Sache, daß bis auf das Geringſte hinaus alles durch göttliche Eingebung vorgeſchrieben wird.

Es war nun dieſes Heiligthum freilich nur ein weltliches (ἅγιον κοσμικὸν) wie der Hebräerbrief (c. 9) es nennt; die Heiligkeit war eine äußerliche, wie Luther dem Sinne nach richtig es wieder gibt. Und niemanden kann es in den Sinn kommen, aus dem Umſtande, daß Gott ſelbſt ſie eingeſetzt hat, dieſer Inſtitution eine andere als vorübergehende Beſtimmung zuſchreiben zu wollen. Der es eingeſetzt hatte, der hob es auch auf, damit er das andere einſetze (c. 10, 9). Aber wenn die geſetzliche Anſtalt als ſolche ihr zuvor beſtimmtes Ende hatte, ſo iſt damit nicht geſagt, daß der ihr zu Grunde liegende Gedanke gleichfalls aufgehoben oder auch nur, daß er mit jener Anſtalt ſchon zu ſeiner eigentlichen Geltung gekommen ſei. Die Schönheit iſt, ebenſowohl als die Geſetzmäßigkeit und Ordnung, ein Theil des Lichts, in welchem die Werke Gottes überhaupt geſchaffen ſind. Sie hat bis auf dieſen Tag ihr weitausgedehntes Recht im Reiche der göttlichen Offenbarung. Sie begleitet nicht nur das göttliche Schaffen beinahe auf allen ſeinen Wegen und kommt als Eigenſchaft an ſeinen Werken zum Vorſchein. Sie hat auch einzelne ihr zugewieſene Gebiete der niederen Schöpfung, die Welt der edeln Metalle, der Blumen, der Schmetterlinge ꝛc. ſo zu ſagen als reichsunmittelbares Gebiet in ihrem Beſitz, und es iſt ihr ſogar die ganze eine Hälfte des menſchlichen Geſchlechtes als ihre eigentlichſte Offenbarungsſtätte angewieſen zum genugſamen Beweis, welch einen hohen Faktor im göttlichen Wirken ſie ausmacht. Das bezeichnende Wort, das bei der Erſchaffung des Weibes gebraucht wird „Gott bauete das Weib“ (Gen. 2, 22) ſagt das auf das allereinfachſte und ſchlagendſte. Ja es nimmt endlich Gott ſelbſt in den Schilderungen der Pſalmen und prophetiſchen Viſionen das Prädikat der Schönheit für ſich in Anſpruch (Pſ. 104, 1. 2. Ex. 24, 10. Offenb. 4, 3, eine Stelle, welche den theoſophiſchen Geiſt Oetingers veranlaſſen konnte, geradezu zu ſagen: Gott iſt weiß und roth). Wer ſich die Mühe nehmen mag, die feurigen Pinſelſtriche in ein Ganzes zu vereinigen, mit denen die Propheten die künftige Herrlichkeit Iſraels ſchildern, und wer dieſe Bilder dann mit denen der Offenbarung Johannis zuſammenhält, der muß einen lebhaften Eindruck davon bekommen, welch ein hohes Recht der Schönheit im Worte Gottes überhaupt, folglich auch in der Auffaſſung der Perſon Chriſti zukommt. Es tritt hier freilich daſſelbe zwiſchenein, was oben in Anſehung des Wohlſtandes zur Sprache kam. Die Entwicklung der Sünde bringt den Riß durch Gottes Werke auch in dieſem Theile mit ſich, und der Meſſias muß darum ſchon bei Jeſaja in ſo häßlicher Geſtalt ſich ſehen laſſen, daß man das Angeſicht vor ihm verbirgt. So wird dann auch nachher im Neuen Teſtamente die Schönheit in den Hintergrund gedrängt, die außerordentlichen Augenblicke abgerechnet, wo Chriſtus in die Beleuchtung ſeiner kommenden Herrlichkeit tritt, auf dem Berge der Verklärung. Aber das Fehlen der Schönheit im Neuen Teſtamente kann der Idee der Schönheit an ſich ſelbſt und ihrer Beziehung zu Gott, wie ſie in dem Alten Teſtamente ihr Antlitz enthüllt, keinen Eintrag thun. Da Gott ſelber weſentlich die höchſte Schönheit iſt und ſeine Werke im Glanze heiliger Schönheit geſchaffen und als ſolche der fortwährende Gegenſtand ſeines auch durch die Sünde keineswegs aufgehobenen Wohlgefallens ſind (Pſ. 104, 31.), ſo folgt, daß auch die Perſon Chriſti die Schönheit als eine Weſensbeſtimmtheit an ſich trägt (Pſ. 45) und es muß das neuteſtamentliche Bild des Herrn in dieſer Hinſicht durch das altteſtamentliche ergänzt werden. Dazu gibt das Neue Teſtament ſelbſt hinreichend Veranlaſſung. Denn wenn das Geſetz den Schatten der zukünftigen Güter hat, das Weſen ſelbſt aber in Chriſto ſich findet, wie der Hebräerbrief c. 10 es ausſpricht, ſo iſt der Schluß vom Schatten auf das Bild (σκιὰ — εἰκών lautet der Gegenſatz) nach ſeinem ganzen Umfange zu vollziehen. Mit anderen Worten: Wenn ſchon in dem altteſtamentlichen Gottesdienſte eine ſolche Fülle augenfälliger

Anmuth, Lieblichkeit, Würde und Majeſtät ſich vereinigten, daß die frömmſten Gemüther Iſraels ſich nicht ſatt ſehen konnten an den ſchönen Gottesdienſten des Herrn (Pſ. 27) und ſich in dieſen reichen Gütern des Hauſes Gottes wie mit einem Strom von Wolluſt getränkt fanden (Pſ. 36): wie überſchwenglich herrlich muß dann auch nach der äußeren Geſtalt der Leib ſein, von welchem das alles nur ein Widerſchein und Schattenbild iſt! Wie muß in ihm alle Fülle der Pracht, der Kunſt, der Farben und des Glanzes, des Wohlgeruchs, des Ebenmaßes, der ſinn- und ahnungsvollen Zahl vereinigt ſein und durch den Geiſt, der ihn verklärt, zu Tage gefördert werden!

Iſt die leibliche Seite des Lebens Chriſti dasjenige, was im Alten Teſtamente ganz vorzugsweiſe zur Herausbildung gekommen iſt, ſo hat ſich auch die Kirche zu dem Gottesdienſte Iſraels anders zu ſtellen, als wir es gewöhnt ſind. Der Leuchter und der Tiſch, die Schaubrode und die güldene Gelte, die Lade und das Allerheiligſte ſind Vorbilder, die bis auf die Zeit der Beſſerung aufgelegt waren (Hebr. 9); ſie ſind ein Schatten (Col. 2, 17, Hebr. 10, 1) von Chriſto. Sind ſie aber dies, ſo ſind ſie zugleich auch, wie alles und jedes Wort Gottes, wie alle und jede That des heiligen Geiſtes, eine lebendige göttlichkräftige Saat voll innerer, verborgener Gnade und Wahrheit, ein wachſendes, treibendes, himmliſches Element im Leben des Reiches Gottes, aus Chriſto gefloſſen und auf Chriſtum zielend. Das Wort des Herrn, daß er nicht gekommen ſei, das Geſetz und die Propheten aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, das er im ſtrengſten buchſtäblichen Sinne verſtanden wiſſen will (Matth. 5, 17 ff.), muß hier unbedingt als Richtſchnur der Werthſchätzung gelten, dem jedes anderslautende Wort der Schrift den Vorrang laſſen, mit dem es ſich in behutſamſter Weiſe auseinanderſetzen muß. Nun iſt allerdings das ganze Opfergeſetz des Alten Bundes in dem Opfertode Jeſu ein für allemal erfüllt. Mit Einem Opfer hat Er in Ewigkeit vollendet, die da geheiliget werden (Hebr. 10, 14), und es bedarf fürder keines andern Opfers mehr für die Sünde (ib. 10, 26). Aber dieſe Erfüllung der altteſtamentlichen Opferidee im Verſöhnungstode des Gottmenſchen iſt doch unter keinem andern Geſichtspunkte aufzufaſſen als die Erfüllung des moſaiſchen Sittengeſetzes. Eines wie das andere hatte die Kraft nicht in ſich, die Menſchen, die ſich darnach achteten, ſelig oder, was im weſentlichen das Gleiche bedeutet, vollkommen (Hebr. 7, 19) zu machen. Es mußte, wenn der Zweck erreicht werden ſollte, der Hergang umgekehrt, die zu erreichende Vollkommenheit mußte als Gottes Geſchenk und Gabe an den Anfang geſtellt werden, und ſo konnte dann auch menſchlicherſeits von einer vollkommenen Geſetzeserfüllung die Rede ſein. Das iſt durch Chriſti Opfer im Thun wie im Leiden geſchehen. Iſt nun die Erfüllung des Sittengeſetzes unzweifelhaft nach wie vor die Aufgabe der gottgeheiligten Gemeinde, doch in der durch Jeſum geſchenkten Freiheit, ſo daß ſtatt des altteſtamentlichen Sabbaths auch der erſte Wochentag als der Tag der Feier im Herrn gewählt werden konnte, ſo iſt die Erfüllung des gottesdienſtlichen Geſetzes ebenfalls nach wie vor Sache der gläubigen Gemeine. Nur daß ihr Freiheit gegeben iſt, die Opfer in ihrer Mannigfaltigkeit ganz nach dem Maße des Geiſtes darzubringen, der in der Verſammlung des Neuen Teſtamentes waltet. Es darf den Kindern des Neuen Bundes niemand ein Gewiſſen machen über Sabbathe oder Neumonden oder deß etwas (Col. 2, 16). Jedes Auflegen eines derartigen Joches auf der Jünger Hälſe iſt wider Chriſtum. Aber etwas ganz anderes iſt es, wenn der Glaube und die Liebe der Gemeinde den altteſtamentlichen Opferdienſt im neuteſtamentlichen Geiſte frei aus ſich heraus wieder erzeugt, wenn der Geiſt Gottes diejenigen Glieder oder organiſchen Syſteme des Lebens Chriſti zum

Vorſchein bringt, welche eben im Opferdienſt und Heiligthum des Alten Teſtamentes abgeſchattet waren. Es iſt im altteſtamentlichen Verſöhnopfer nicht blos die ſelige Wahrheit von der vollgültigen Verſöhnung unſeres Geſchlechtes durch Jeſu Blut und die Thatſache dieſer Verſöhnung vorbildlich dargeſtellt, ſondern auch die ganze Theilnahme der Gemeinde an derſelben, alſo inſonderheit der aus dem Verſöhnopfer ſpäter herausgewachſene feſtliche Gottesdienſt. Die Feſtzeiten Iſraels ſind ja wirklich die Saatkörner geweſen, aus welchen, ganz je nach dem Maße der Glaubenskraft, der Liebesinbrunſt, ſowie der Einſicht und der beſonderen Bedürfniſſe der Kirche an verſchiedenen Orten in verſchiedenſter Weiſe die Feſtfeier und kirchlichen Jahreszeiten in ihrer allmälig ſo harmoniſch gewordenen Geſtaltung ſich entfalteten. Das iſt in der Kirche längſt als eine Gabe des heiligen Geiſtes, als eine überaus ſegensreiche, jetzt ganz unentbehrlich gewordene Ausſtrömung des Lebens Chriſti erkannt worden.

Was nun die Feſtzeiten Iſraels ohne irgend einen Zwang oder geſetzliches Weſen der Kirche werden konnten, das kann auch der übrige Theil des moſaiſchen Gottesdienſtes ihr werden. Der Geiſt Gottes, der den Bezaleel lehrte, dem Herrn Edelſteine zu ſchleifen (Exod. 28, 3. 31, 2), iſt auch Chriſti Geiſt. Seine Kunſt, Weisheit und die Mannigfaltigkeit ſeiner Kräfte wird in dem erſchienenen Heilande nicht geringer ſein, als ſie in dem erſt vorgebildeten war. Es iſt auch kein Grund zu denken, warum er in dieſem Theile ruhen ſollte, während er in anderen wirkt. Die prophetiſchen Zeugniſſe von den künftigen Offenbarungen Chriſti lauten jedenfalls ganz anders. Ezechiels Geſichte vom neuen Tempel, ſeinen Altären, Prieſterordnungen und Opfern (c. 40 ff.), wie ſie immer gedeutet werden mögen, ſie ſetzen doch eine Zukunft des moſaiſchen Gottesdienſtes, ein Wiederaufleben der Todtengebeine auch des Heiligthums voraus, und bleiben daher in ihrer bis ins Einzelnſte gehenden

Genauigkeit der Schilderung eine lebendige Verwahrung gegen die ſchlechthinige Kraftloserklärung des Alten Bundes. Wenn ferner Jeſaia (c. 66, 20 ff.) und Maleachi (1, 11) eine Zeit erwarteten, wo man dem Herrn in Iſrael und auf der ganzen Erde Speiſeopfer in reinem Gefäße bringen wird, wo der Herr ſelbſt „Prieſter und Leviten“ aus ihnen nehmen will, und wenn dieſe Wandlungen in einem und demſelben Bilde erſcheinen mit der neuen Erde und dem neuen Himmel, die Gott machen will: ſo iſt für den, der die göttliche Offenbarung über Menſchendenken zu ſetzen gewöhnt iſt, ein vollſtändiges Wiederaufleben des altteſtamentlichen Gottesdienſtes in der Zukunftsgemeinde, ja in der Kirche der Ewigkeit außer Zweifel, wenn auch die Ueberzeugung feſtgehalten wird, daß die Meßruthe, mit der der Tempel der heiligen Stadt bei Ezechiel (c. 40) und Johannes (Offb. c. 21) gemeſſen wird, ein Menſchenmaß iſt. Was endlich die Weiſſagung des Alten Bundes übrig läßt, das kommt in der des Neuen Teſtamentes zu ſeiner Vollendung. Denn die apoſtoliſche Gemeinde ſelbſt freilich lebte anfangs noch vielfach in der gottesdienſtlichen Gemeinſchaft des Alten Teſtamentes und hatte ihre neue Gottesdienſtordnung kaum in den erſten Anfängen geboren. Aber der Geiſt Chriſti greift ihren Schritten weit voraus in der Offenbarung Johannis. Hoch über die Erſtlingskirche hinweg ſpiegeln ſich die Formen des Alten Teſtamentes wie eine himmliſche Fata Morgana in den Gottesdienſten der Ewigkeit. Heiligthum und Allerheiligſtes, Altar, Opferſchalen, Rauchfaß und Rauchwerk, Poſaunen und Harfen und Lobgeſang, weiße Kleider und goldene Gürtel, Edelſtein- und Perlenſchimmer, das hoheprieſterliche Bruſtſchild, zum Fundament des neuen Jeruſalems geworden, ja ſogar die Lade des altteſtamentlichen Geſetzes als wiedererſtandenes Kleinod des Reiches Gottes (c. 11, 19. 15, 8. 4, 1 ff. 8, 3 ff. 5, 8. 7, 9. 15, 5. 6. c. 21) — das alles tritt in der Apokalypſe ſo deutlich als eine Vollendung des erſten Heiligthums auf, daß die gläubige Hochachtung der altteſtamentlichen „Formen" kaum in die Gefahr kommen kann, ihnen zu großen Werth beizulegen. Das nöthige Gegengewicht gegen eine veräußerlichende Richtung in dieſem Theile liegt ja in der Erkenntniß deſſen, aus dem jene Formen fließen und dem ſie dienen. Wo das Heilige veräußerlicht wird, da geht die Hochachtung eben nicht mehr von dem Glauben aus.

Das bürgerliche Geſetz ſteht in ſeinem Offenbarungswerthe hinter den anderen Theilen des Geſetzes nicht zurück. Chriſtus war unter dieſen Theil der Gebote Gottes ebenſowohl als unter die anderen unterthan gemacht, um die, ſo unter dem Geſetze waren, zu erlöſen. Ebendadurch aber hat es auch in Chriſto ſeine auf dem Wege des Glaubens und der Freiheit zu erprobende ſeligmachende, lebenſchaffende und heilende Kraft empfangen. Die Ackergeſetze, die Halljahrsordnungen Moſes und anderes dieſer Art ſind fähig, in einem Geiſte angewendet zu werden, der den Wohlſtand der Völker im Rechts- wie im Güterleben unbedingt ſicher ſtellt und die Friedensära, die längſt erſehnte, in der vollkommenſten Weiſe verbürgt (vgl. Jeſ. 42, 1—4). Was das Iſrael nach dem Fleiſche nicht erlangt hat, weil die Herzenshärtigkeit nicht überwunden werden konnte — denn die Jubeljahre ſind ja niemals praktiſch geworden — das wird dem Iſrael nach dem Geiſte gelingen. Wenn die bevorſtehenden ſocialen Erſchütterungen ſich einſt werden ausgelebt haben und die Taube mit dem Oelzweig wieder zur Arche kehrt, wird der erſte Schritt, der uralten geſetzgeberiſchen Weisheit die Thore der Völker zu öffnen, ſchon geſchehen ſein und Gott noch einmal Recht behalten, wenn er gerichtet wird. Darauf deuten nicht minder die Erſtlinge der gläubigen Liebe in der apoſtoliſchen Gemeinde, als die ſchreckenerregenden Verunſtaltungen des chriſtlichen Gedankens der Gütergemeinſchaft durch die Socialdemokratie unſerer Tage, die ſolche Macht über die Gemüther nicht hätten, wenn ihnen nicht ein Körnlein ewiger Wahrheit innewohnte.

Auch auf dieſem Gebiete alſo finden wir es beſtätigt, daß das Alte Teſtament in ſeinen ganz vorherrſchend auf das Leibliche gerichteten Offenbarungen die eine, erſte Seite des Lebens Chriſti in der Welt zur Darſtellung zu bringen von Anfang an beſtimmt geweſen ſei und in dieſer Beſtimmung auch eine alle Zeiten überdauernde Giltigkeit habe.

In Geſchichte und Geſetz verläuft der eine Theil der altteſtamentlichen Darſtellung des Weſens Chriſti. Die Weiſſagung enthält den anderen. Mit dem Beginn des geſchichtlichen Zerfalls und des Widerſtreits gegen das Geſetz, welcher auf allen Seiten des Volkslebens ausbricht, erſcheinen die Propheten auf dem Schauplatz des Reiches Gottes und mit ihnen in einer bisher nicht gekannten Weiſe das Zeugniß des lebendigen Wortes. Die Prophetie iſt die Auslegerin des göttlichen Willens und daher auch nach einer Seite die Hüterin des Geſetzes und die Bewahrerin der iſraelitiſchen Tradition, ſofern dieſe die Erwählung des Volkes aus lauter Gnaden und ſeine Gebundenheit an Jehova zum Gegenſtande hat. Sie nimmt aber auch zugleich eine höchſt merkwürdige Wendung gegen das Geſetz und die Geſchichte. Sie dringt im allgemeinen nicht nur nicht auf das fleißige und vorſchriftsmäßige Darbringen der Opfer, ſie wird nicht nur nicht in Kraft ihrer göttlichen Erleuchtung die Fortbildnerin des Tempelgottesdienſtes, ſondern ſie zieht gegen die Opfer ſelbſt zu Felde, verwirft das Rauchwerk, die Neumonden und Sabbathe und erklärt ſie für ein vergebliches, dem Herrn mißfälliges Thun. Der Sinn iſt freilich einem Mißverſtändniſſe kaum ausgeſetzt. Ihr Widerſpruch meint ja nur den heuchleriſchen Geiſt, in welchem das alles geſchieht, nicht die Sache ſelbſt. Das Sabbathgebot einzuſchärfen iſt ihnen ein andermal ein heiliges Anliegen, und die Sorge um des Herrn Haus und ſeine Gottesdienſte wird durch den Geiſt des Herrn in ihnen wie zu der ernſteſten Ermahnung, ſo auch zu den herrlichſten Verheißungen von dem was da kommen ſoll. Aber die Kühnheit, mit der ſie das angreifen, was doch nur die Erfüllung eines göttlichen Gebotes war, mit der ſie Iſraels Erwählung umſtoßen und ein Volk an ſeine Stelle ſetzen, das zuvor nicht Gottes Liebe geweſen, iſt ein klarer Beweis, daß der Herr ſich bereitet, ſein eigenes Werk aufzuheben und etwas Anderes, Größeres an die Stelle zu ſetzen, oder genauer: daß er einer Frömmigkeit Raum ſchaffen will, die unabhängig von den Banden des moſaiſchen Geſetzes ihre Wege geht, die ihrer nicht mehr bedarf und von ihnen um ſo mehr entbunden werden muß, da die Zeit naht, wo ihre Erfüllung nicht mehr möglich iſt, weil der Herr den Altar Iſraels ſelbſt umgeſtürzt hat. Die Prophetie iſt das Herausbrechen des neuteſtamentlichen, des Verheißungselementes aus der Gebundenheit an das geſchichtliche und geſetzliche Element. Sie iſt die Vorausdarſtellung des reinen und lebendigen Weges zum Heil in Gott. Ihr Mittelpunkt iſt die jetzt in der Form der Erkenntniß, des Heilsverſtändniſſes auflebende Meſſiasidee. Der Glaube an das Heil, das unter den Flügeln Gottes durch den Heiland nicht Iſrael allein, ſondern der ganzen Welt aufgehen wird, iſt die centrale Kraft, aus welcher im Gegenſatze gegen den bisherigen Bundesgehorſam, in größerer oder geringerer Unabhängigkeit von ihm die Liebe entſpringt und ein ihr natürliches eingeborenes Thun des göttlichen Willens. Das geſetzliche Judenthum hat unter ihrem Einfluſſe keineswegs nur abgenommen. Das zweite Geſetz, das Deuteronomium, iſt durch ſie in Wirkſamkeit getreten (2. Chron. 34, 22), und eine Reformation im Sinne der ſtrengſten Geſetzesbeobachtung iſt mehr als einmal das Zeichen des neuerwachenden Glaubensgehorſams in Iſrael geweſen. Sie ſelbſt aber unterſcheidet ſich von dem früheren Leben ſo beſtimmt, daß von nun an in dem Gegenſatze von Moſe und der Prophetie das ganze altteſtamentliche Leben verläuft und unter dieſen beiden Formen das Volk dem Grade ſeiner Reife entgegengeführt wird, bei welchem das Kommen des Heils im Sohne Gottes möglich war.

IV.

Christus im Neuen Testamente.

Die heilige Schrift Neuen Testamentes ruht auf der des Alten als ihrem Fundamente. Da ſich im übrigen beide zu einander verhalten wie Verheißung und Erfüllung, ſo könnte es ſcheinen, als ob das erſte durch das andere überflüſſig gemacht wäre. Wenn die Frucht am Baume hängt, bedarf es der Blüte nicht mehr. Dieſe iſt in jene übergegangen mit ihrem ganzen Inhalt wie mit ihrer Erſcheinung; ſie iſt in jener aufgehoben, das Wort in dem bekannten Hegelſchen Sinne genommen, wornach es ſowohl die Verneinung als auch die auf höherer Stufe erfolgende Bejahung eines begrifflichen Momentes bedeutet. Aber eben dieſes Gleichniß leitet uns auf einen anderen Standpunkt der Schriftbetrachtung. In der Sinnenwelt iſt es wohl alſo, daß wo die Blüte noch prangt, die Frucht nicht reift, und wo dieſe hervorbricht, jene welken und fallen muß. Aber an dem Wunderbaum des Reiches Gottes iſt es nicht alſo. Da ſtehen Blätter, Blüten und Früchte an einem Stamm, wie dort an Aarons Stab. Und wenn es nicht alſo wäre, wenn eine Gleichzeitigkeit beider nicht gedacht werden könnte, ſo wäre es mindeſtens nicht an dem, daß mit dem Eintritte der Frucht die Blüte ihren ſelbſtändigen Werth verloren hätte. Es iſt ein Irrthum, der hauptſächlich durch die Hegelſche Spekulationsmethode bei der wiſſenſchaftlichen Welt ſich befeſtigt hat, zu glauben, daß die vorhergehende Stufe von der nachfolgenden höheren ſchlechthin in ſich aufgenommen werde, daß das frühere Entwicklungsmoment an das ſpätere alle ſeine Beſtimmtheiten rein abgebe und ſich damit als entbehrlich, als ein für allemal überwunden und abgethan kundthue. Das iſt in der Natur nirgends der Fall, viel weniger im Geiſtesgebiet. Die frühere Lebensſtufe hat jederzeit einen eigenthümlichen, unverlierbaren Werth, den ſie der höheren nicht zur Verwandlung abzugeben vermag. Es geht dem Baume mit der Blüte eine Schönheit, es geht der geſammten Natur beiſpielsweiſe mit dem Heraufſteigen aus der Mineralwelt zur Pflanzenwelt eine Dauer und eine Bildſamkeit, mit der Stufe der Thierwelt eine Fülle der Ausbreitung und ein Reichthum wohlthätiger Kräfte und reizender Geſtaltungen, mit Erreichung der Staffel der Säugethiere eine großartige Sphäre der freien Bewegung verloren, die nicht wieder gewonnen werden kann. So entſchwindet auch dem Menſchenleben mit dem Kindesalter eine Lauterkeit und Aufnahmsfähigkeit, mit der Jugend eine Lebendigkeit, feurige Idealität und Harmonie des Daſeins, die auf der Stufe des Mannesalters unerſetzt bleibt, demſelben nur in der Geſtalt der Nachahmung, des Sichzurückverſetzens in das Element früherer Lebensſtufen theilweiſe angeeignet werden kann. Keine ſpätere Entwicklungsperiode eines Volkes reicht an die urſprüngliche Kraft, Reinheit und Wahrheit der früheren, ſonderlich der erſten Perioden. Die Geiſteserzeugniſſe der erſten klaſſiſchen Jahrhunderte einer begabten Nation ſind nicht blos muſtergiltig für alle künftigen Geſchlechter, ſie ſind auch ſchlechthin unerreichbar. Tritt in der Geſchichte des Volkes eine neue Blütenperiode ein, ſo iſt ſie von der erſten nach Form und Inhalt verſchieden, und die eigenthümliche Höhe der erſten Perioden hebt ſich neben den ſpäteren in ganz unverkennbarer Weiſe ab. Die Geſchichte der deutſchen Literatur liefert dafür eins der ſchlagendſten Beiſpiele. Das ſchlagendſte liegt aber in der Geſchichte Jeſu Chriſti ſelber. Wenn irgend eine Vorſtufe ſich dafür anſehen laſſen müßte, als wäre ſie durch die nachfolgende ſchlechthin aufgehoben und bei Seite geſchafft, ſo müßte es wohl die Vorſtufe des irdiſchen Lebens im Vergleich mit der ſeligen Ewigkeit ſein. Aber wer wird ungeachtet alles Sehnens der Kinder Gottes und Aengſtens der Creatur nach dem Tage der ewigen Freiheit und Glorie — den Jahrhunderten des Weltlaufes eine geringere Bedeutung als der Ewigkeit anzuweiſen wagen, wenn er daran gedenkt, daß auf dieſer vergänglichen Erde die größte That der Gottesliebe, die Menſchwerdung und der Verſöhnungstod des Gottesſohnes am Kreuze geſchehen iſt? Eine Geſchichte, welche dieſe Geſchichte überragte, wird die Ewigkeit ſelbſt nicht mehr bringen. Dem Opfertode von Golgatha gelten die jubelnden Donnerchöre aller künftigen Aeonen.

Es iſt ſomit auch ein Irrthum, der nur zu tief in das Leben der Kirche eingreift, als ob das Neue Teſtament unbedingt und in jeder Hinſicht den Vorrang vor dem Alten anzuſprechen hätte. Dieſe Richtung der Gedanken hat ihren Ausgangspunkt einzig an der Thatſache, daß die Ausführung des Erlöſungswerkes den Anfang des Neuen Teſtamentes bildet. Man unterſcheidet dabei nicht genugſam zwiſchen Chriſto ſelbſt und der mit ihm begonnenen neuen Entwicklungsperiode des Reiches Gottes. Der Heiland an und für ſich ſteht zwiſchen beiden Teſtamenten und über beiden, umſchlingt und verſchmelzt beide in ſeiner Perſon. Aber die Apoſtel und mit ihnen die ganze apoſtoliſche Gemeinde und die Kirche aller Jahrhunderte ſtehen nach einer Seite hin ganz entſchieden unter dem Alten Teſtamente. Die Apoſtel ſehen an den Patriarchen und Propheten hinauf als an ſolchen, denen die erſten und urſprünglichſten Erleuchtungen durch den Geiſt Gottes, die höchſten Gnadenerwei=

ſungen perſönlicher Gottesgemeinſchaft widerfahren ſind. Sie ſtehen als Abrahams und der Propheten Schüler da, die mit Chriſti Geiſt erfüllt, nun erſt recht verſtehen, was derſelbe Geiſt, der einſt in jenen war (nicht bloß „wirkte“, 1. Petri 1, 11, *τὸ ἐν αὐτοῦ πνεῦμα χριστοῦ*), mit ſeinen Offenbarungen wirken und ſagen wollte, die, immer unter der Leitung dieſes Geiſtes, aus dem tiefen Brunnen der heiligen Reichsgeſchichten und der Prophetenſtimmen ihr zunehmendes Verſtändniß des Lebens und der Lehre Chriſti ſchöpfen, und bis in ihre höchſten Viſionen hinein ihr Erzogenſein durch das Alte Teſtament und ihr fortwährendes Trinken aus dieſem Quell abſoluter göttlicher Wahrheit bekunden. Dem Neuen Teſtamente fehlt alles, was das Alte Teſtament nach der Seite des leiblichen Lebens Chriſti und ſeines Verſchlungenſeins in die Bewegung des Völker- und Weltlebens ſo majeſtätiſch groß und herrlich macht. Es fehlt ihm die Ausbreitung der Schöpferherrlichkeit Gottes, die Darſtellung der Naturwunder, der Zuſammenhang des Völkerlebens, das Bild der Nationalität, der Familie und der Ehe, die Zeichnung der Thierwelt in der Beleuchtung der ſeligen Vollendungszeiten (man denke u. a. an Jeſaja 11), es fehlt ihm die Schönheit der menſchlichen Geſtalt, der freudige Glanz des Naturgenuſſes im gotterfüllten Liede, ja die Poeſie des Gotteslebens in ihren ſchönen Erzeugniſſen überhaupt, es fehlt ihm Kunſt und Gewerbe, wie ſie z. B. in Moſes Stiftshütte und Salomos Tempelbau ſo reich und glänzend ſich ausbreiten, — es fehlt ihm alſo mit einem Worte: die Lebensfülle Chriſti nach der Seite ſeiner welttragenden, weltbewegenden und weltgeſtaltenden Kräfte. Was Joh. 1., Col. 2., Hebr. 1. u. a. Stellen derartiges geben, ſind nur Striche, nicht ausgeführte Bilder, Fingerzeige des heiligen Geiſtes, gerichtet eben auf das Verſtändniß deſſen, was das Alte Teſtament darreicht, eben darum aber für ſich ſelbſt auch entſchieden ungenügend, um die Perſon des Heilandes nach der Höhe, Tiefe, Länge und Breite, wie Paulus im Epheſerbriefe ſagt, recht zu begreifen.

Auf dieſem Punkte nun aber liegt auch die Umkehrung des Verhältniſſes. Gerade daſſelbe, was ſchon die Propheten des Alten Bundes ſammt den übrigen Geiſteswerkzeugen der ſpäteren Zeiten Iſraels von den erſten Tagen der Offenbarungsgnade unterſchied, das Vorherrſchen des reflexiven geiſtigen Lebens, der bewußten, dialektiſch gewordenen Idee des göttlichen Lebens, das iſt auch die Höhe des Neuen Teſtamentes gegenüber von dem Alten. Der Logos, der denkende und redende Geiſt tritt als ſolcher aus dem Vorhange der Ewigkeiten hervor in die Welt der Erſcheinung herein und wird die weltbewegende Macht. Nun iſt die Offenbarung des Geiſtes in der That und Geſchichte wohl relativ größer, als die im Gedanken und im Wort, das ſubſtantielle Leben der Welt in Gott größer als das durch die Glaubensthat des Einzelnen wieder hergeſtellte, der angeborene, durch den inneren Zuſammenhang mit einer frommen Geſammtheit getragene Beſitz Gottes größer als der erſt auf dem Gnaden- und Heilswege wieder geſchenkte und angewöhnte. Wie denn auch bei Chriſto ſelber das ſeine Größe gegenüber von der übrigen Menſchheit bildet, daß das Gottesleben in ihm Natur und mit der Wurzel ſeines Lebens gegeben war, nicht erſt durch ein heiliges Dichten und Trachten einem fremdartigen Leben abgerungen werden mußte. Aber andrerſeits iſt es Thatſache, daß beim Vorherrſchen des ſubſtantiellen Gotteslebens die Selbſt- und ebendeshalb auch die Gotteserkenntniß nicht zur Auseinanderlegung ihres ganzen Reichthums gelangt. („Ich wußte nichts von der Luſt, wo das Geſetz nicht zu mir geſagt hätte: laß dich nicht gelüſten.“) Und eben mit dieſem Aufwachen der tieferen Selbſterkenntniß und der Nothwendigkeit, den nunmehr auch im Selbſtbewußtſein entſtandenen Gegenſatz zwiſchen Gott und dem Menſchen durch eine That des perſönlichen Willens wieder auszugleichen, wird fernerhin der Anſtoß gegeben zum Ausreifen jener geiſtigen Individualitäten, die nun in derſelben Weiſe gemeinſchaftbildend wirken, wie auf der vorangegangenen Stufe die Gemeinſchaft perſonbildend wirkte. Es findet ſomit hier eine wirkliche Umkehrung des Lebensherganges im Reiche Gottes ſtatt; die Bewegung des Neuen Teſtamentes iſt die entgegengeſetzte von der des Alten. Weil dort die Subſtanz und die Gemeinſchaft herrſcht, ſo geht die Lebensthätigkeit auf die Hervorbringung einzelner Perſönlichkeiten und zwar im ganzen Umfange des Wortes, auch die leibliche Hervorbringung, beziehungsweiſe wenigſtens ihre Hervorhebung, wie bei Abraham ſelbſt, miteingeſchloſſen. Weil im Neuen Teſtamente die Löſung des ſubſtantiellen Gotteslebens, alſo das Auseinandergehen der Gemeinſchaft in ihre einzelnen Glieder, die Atomiſirung, daß wir ſo ſagen, der Gemeinſchaft, die Vorausſetzung und der Ausgangspunkt geworden und eben damit die Nothwendigkeit der Errettung jeder einzelnen Seele für ſich als Grundgedanke der Offenbarung aufgetreten iſt: ſo geht die Lebensthätigkeit von nun an auf die vollendete Gewinnung je der einzelnen Seele für Gott und ebendamit die Hervorbringung einer neuen Gemeinſchaft, einer erneuerten Subſtantialität des Gotteslebens durch Vermittlung der Individualitäten. Die Höhe des Neuen Teſtamentes im Vergleich mit dem oben Geſagten iſt demnach: die Vollendung der Selbſt- und der Gotteserkenntniß, der Werth der Perſönlichkeit, die Freiheit ihrer Selbſtdarſtellung und die mittelſt dieſer Freiheit geſetzte neue Heilsgemeinſchaft der von Gott geliebten geſammten Menſchheit in all ihren Gliederungen. Wir haben bei dieſer Charakteriſtik des Neuen Teſtamentes den Unterſchied zwiſchen Chriſto ſelbſt und dem Neuen Teſtamente ſtets im Auge zu behalten. Das Weſen, die Lebenskräfte und Geiſteswerke Chriſti ſind mit dieſen Begriffen nicht erſchöpft. In Ihm iſt noch unendlich mehr als das. In Chriſto iſt ja neben dem Neuen Teſtamente noch das Alte Teſtament. Das beſtätigt ſich, ſobald wir die Geſchichte Chriſti ſelbſt in Betracht ziehen. Die Erzeugung einer heiligen Perſönlichkeit und ihr Hervorſproſſen aus der gotterwählten Gemeinſchaft iſt die Wurzel der ganzen Chriſtologie. Das iſt alſo eine rein altteſtamentliche Idee. Das ſubſtantielle Gottesleben findet ſich bei ihm als das ſchlechthin weſentliche Merkmal ſeines Erlöſerberufes und findet ſich bei ihm in ſeiner unbedingten Wahrheit und Vollkommenheit. Seine ganze Vorgeſchichte iſt altteſtamentlich. Der Vorläufer Johannes erſcheint unter denſelben Bedingungen, wie Jeſus, auf dem Schauplatze des Reiches Gottes. Daß Johannes von frommen Iſraelitiſchen Eltern zu ſeinem Berufe ganz ausdrücklich gezeugt und geboren wird, das bedingt ſeine Stellung im Reiche Gottes; ohne daſſelbe wäre er nicht Johannes geworden. Seine Lebensweiſe und ſeine Berufsthätigkeit iſt und bleibt altteſtamentlich bis zum Ende. Er wird ungeachtet ſeiner vollkommenen Erkenntniß davon, daß Jeſus das Lamm Gottes ſei, das der Welt Sünde trägt, kein Jünger Jeſu, weist ſeine eigenen Jünger zu ihm, tritt aber nicht ſelbſt in Chriſti Nachfolge ein. Das iſt in hohem Grade auffallend und ganz unerklärlich, ſo lange Chriſtus nur in der Beleuchtung des Neuen Teſtamentes geſehen und dieſem allein zugerechnet wird. Iſt der Heiland ſelbſt ebenſowohl eine altteſtamentliche als eine neuteſtamentliche Perſönlichkeit, ſo wird dieſe Haltung des Täufers erklärlich. Johannes verlor perſönlich dadurch nichts, daß er nicht ein Diener und Bote des Neuen Teſtamentes wurde. Er hätte die altteſtamentliche Gemeinſchaft mit Chriſto um die neuteſtamentliche geben müſſen. Er that wohl, unter dem Schatten desjenigen Flügels Chriſti zu bleiben, unter dem er geboren und mit göttlichen Kräften geſegnet war.

Auch daß Jeſus ſelbſt (Mt. 11, 11) den Kleineren im Himmelreiche für größer erklärt im Vergleich mit Johannes, ſteht dieſem Urtheil nicht entgegen. Daß irgend ein „Kleiner“ im Himmelreich größer als Johannes ſei in Anbetracht des Glaubens an Jeſum als das Lamm Gottes, oder in Anbetracht ſeines Gehorſams gegen Gott oder in Anbetracht ſeiner demüthigen Selbſterkenntniß oder des Hungers und Durſtes nach Gerechtigkeit — davon kann ja keine Rede ſein. Und das ſind doch gewiß Größen im Himmelreich. Es iſt alſo dieſe Größe der Kleineren eine bedingte; der μικρότερος iſt größer als Johannes, weil er geſehen hat, was auch David und Jeſaja nicht geſehen hatten, die Erlöſung durch Chriſti Tod und Auferſtehung.

Altteſtamentlich iſt fernerhin beinahe jedes Wort der Vorgeſchichte, wie dieſelbe vorn bei den Synoptikern ſich findet. Insbeſondere offenbaren die Geſchlechtsregiſter des Matthäus und Lucas dieſe Geiſtesrichtung gleich zu anfang recht deutlich. Aber auch die folgenden Stücke tragen ſolche Färbung. Der Engel Gabriel kündigt dem Zacharias nichts weiter an, als daß Johannes der Kinder Iſrael viele zu Gott dem Herrn, daß er die Herzen der Väter zu den Kindern, die der Ungläubigen zu der Klugheit der Gerechten bekehren werde. Vor dem Herrn wird Johannes hergehen im Geiſt und in der Kraft Elias. Die Lobgeſänge des Zacharias und der gebenedeiten Jungfrau halten ſich gänzlich im altteſtamentlichen Geſichtskreiſe. Vom leidenden Meſſias, von der Welterlöſung iſt weder hier noch dort die Rede. Nur in der Engelsbotſchaft vom Namen Jeſu bricht das Licht des geiſtlichen Heils in Chriſto durch die Schatten des alten Bundes, und in Symeons Weiſſagung findet Jeſajas evangeliſcher, neuteſtamentlicher Ton von Chriſti verſöhnendem Leiden und Sterben ſeinen Wiederhall. Altteſtamentlich iſt Jeſu Abſtammung, Erziehung und ganzer äußerer Lebensgang. Er iſt der Sohn einer Iſraelitin, von Geburt ein davidiſcher Prinz, von der Mutter geleitet und gelehrt in den erſten Jahren ſeiner Kindheit, wie ſich von ſelbſt verſteht, in den ausgeſprochenſten Formen des iſraelitiſchen Volkslebens, im 12. Jahre als ein „Sohn des Geſetzes“ mit in den Tempel genommen, ſeine ganze Jugend und erſte Manneszeit hindurch ein Handwerker von Nazaret, bei ſeinem ſpäteren Auftreten als Heiland der Welt aber nichts weiter als ein jüdiſcher Prophet, der, wie Amos die Kuhheerde und die Sykomorenpflanzungen, ſo den Zimmerplatz und die Hobelbank von Zeit zu Zeit und endlich ganz verläßt, um ſeinem Volke die großen Gedanken Gottes in Abſicht auf die Erlöſung und zwar die Erlöſung durch Ihn ſelber zu verkündigen. Daß daher auch ſeine Erſcheinung und ſeine Lebensweiſe die ganze Zeit über, wo er ſeines Vaters Willen ausführte, eine ganz und gar national jüdiſche war, keine Spur von jener griechiſchen Idealität der Geſtalt und der Kleidung, wie er durch die Kunſt der Einbildungskraft dargeboten wird, darf im Vorbeigehen wohl bemerkt werden*).

Auch das geiſtige Bild Chriſti trägt in einem Theile der heiligen Schrift Neuen Teſtamentes ganz unverkennbar die altteſtamentlichen Züge. Aus Marcus läßt ſich, zumal bei ſeiner Kürze, hiefür weniger entnehmen. Sein Chriſtusbild hat nur in der Aneinanderreihung der Wunder etwas mehr Altteſtamentliches. Um ſo mehr iſt Matthäus bemüht, zu zeigen, daß durch Jeſum das Alte Teſtament in Geſetz und Weiſſagung erfüllt ſei. Ihm liegt daran, Chriſtum mit ſeinen eigenen Worten als den zu ſchildern, der weder das Geſetz noch die Propheten auflöſen, ſondern erfüllen will. Auch Lucas meldet (16, 17), daß vom Geſetz kein Titel fallen dürfe, daß eher Himmel und Erde zu Grunde gehen müßte. Matthäus hat dies Wort noch in ſtärkerer Form aufbewahrt, und was er den Heiland c. 5, 21 f. ſagen läßt, bewegt ſich ſo ganz im Geſichtskreiſe des jüdiſchen Gemeindelebens, der jüdiſchen Gerichtsverfaſſung, des jüdiſchen Opferdienſtes, der jüdiſchen Sitte, daß es ſcheinen könnte, als ob Jeſus nur ein jüdiſcher Reformator ſein und bleiben wollte. Wie ſehr die Bergpredigt nach anderer Seite hieher gehört, wird bei einer ſpäteren Erörterung zum Vorſchein kommen.

---

*) S. die weitere Ausführung dieſer und der nachfolgenden Bemerkungen in meinem Vortrage: der Uebergang vom Alten ins Neue Teſtament, Volksbl. f. Stadt u. Land, 1872, 41..42.

Altteſtamentlich von der Wurzel bis an den Gipfel iſt auch Jakobus; nur die äußerſten Spitzen des Geäſtes und der Krone glänzen in neuteſtamentlichem Lichte. Er predigt den Herrn der Herrlichkeit (c. 2, 1), nennt die Liebe mit dem unvergleichlichen Namen des königlichen Geſetzes und des Geſetzes der Freiheit (2, 8. 1, 25), und rühmt die Chriſten als die durchs Wort der Wahrheit gezeugten Erſtlinge der Kreatur (1, 18). Aber ſein ganzer übriger Ton iſt altteſtamentlich. Der Menſch wird ſelig ſein in ſeiner That, wenn er dem göttlichen Gebote folgt (1, 25). Durch die Werke wird der Menſch vor Gott gerecht, nicht durch den Glauben allein (2, 24); der Glaube wirkt nur mit an den guten Werken (2, 22). So iſt auch Abraham gerecht geworden (2, 21). Von einer Verſöhnung durch Chriſti Blut, die im Glauben angeeignet, dem Menſchen die vollgültige Gerechtigkeit vor Gott ausſchließlich zuwendet, hat Jakobus keine Silbe geredet. Wir ſind ferne davon, anzunehmen, daß ſie ihm nicht im Sinne lag. Aber auf die Thatſache darf man aufmerkſam machen; der Widerſpruch ſeiner Lehrart mit der pauliniſchen iſt bis auf den heutigen Tag ein ungelöſtes Räthſel. Der geſetzlich-altteſtamentliche Geiſt erſcheint hier als ein ſolcher, der mit dem neuteſtamentlichen ſich nicht einmal gänzlich verſöhnen laſſen will. Sind aber Matthäus und Jakobus untrügliche Zeugen von dem Weſen und der Lehre Chriſti, ſo iſt Chriſtus zuvörderſt nicht eine neu- ſondern eine altteſtamentliche Perſönlichkeit. Allein der übrige Theil des Neuen Teſtamentes führt ihn uns nunmehr von einer ganz andern Seite vor Augen. Iſt Chriſtus bei Matthäus zunächſt der Geſetzgeber des neuen Bundes, unter deſſen Füßen der Sinai weicht, um dem Berge der Seligkeiten Platz zu machen, überwiegt daher bei dem erſten Evangeliſten ganz entſchieden das Intereſſe für den Menſchen Jeſus, ſo ſchaut Johannes Chriſtum vor allem als den Sohn Gottes. Johannes hat eine auf das Geiſtige, Ideale gehende Richtung. Sein Chriſtus ſchwebt über der Erde, das Alte iſt vergangen. Chriſtus iſt die Centralſonne eines neuen ewigen Lebens. Johannes forſcht in den Tiefen der Gottheit, wenn er das Leben Jeſu ſchildert. In ſeinem Evangelium iſt die Lehre, daß Jeſus der einzige und für alle Welt ſchlechthin gegebene Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen ſei, daß der Glaube an Ihn und zwar an ſein für uns gegebenes Fleiſch und ſein für uns vergoſſenes Blut, alſo an Ihn als den gekreuzigten Heiland der einzige Weg der Gottesgemeinſchaft und Heilsgewißheit ſei, — dieſe Lehre iſt ſo ſehr in die Mitte der ganzen Darſtellung hereingerückt, und es herrſcht darin eine ſo vollſtändige Uebereinſtimmung mit Paulus, daß wir hierin ein von dem erſten Evangelium und dem Briefe Jakobi ſehr klar ſich abhebendes Element erkennen müſſen. Das Thun der einzelnen Gebote Gottes ſteht hier ganz weſentlich zurück gegen das Verhältniß, in welches die einzelne Seele zur Perſon Jeſu Chriſti tritt. „Das iſt das ewige Leben, daß ſie dich, daß du allein wahrer Gott biſt, und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen,“ heißt es bei Johannes (c. 17, 3). Man muß Ihn aufnehmen, dann erhält man als ein ſolcher, der an ſeinen Namen glaubt, die Macht, Gottes Kind zu werden. (Joh. 1, 12). Das ewige Leben hat, wer an Ihn glaubt (3, 16) u. ſ. f. Eine myſtiſche Vereinigung mit Chriſto durch das Eſſen ſeines Fleiſches und Trinken ſeines Blutes iſt die eigentliche Bedingung des ewigen ſeligen Lebens; von ihr hängt die Auferſtehung zum Leben ganz unmittelbar ab; wer Chriſtum aber nicht ißt und trinkt, der hat kein Leben in ſich. (Joh. 6, 53.) Auch in den Briefen des vierten Evangeliſten klingt dieſer Ton in den verſchiedenſten Wandlungen wieder an. Wer da glaubt, daß Jeſus ſei der Chriſt, der iſt von Gott geboren, ſagt der Apoſtel I, 5, 1. Der Ausdruck iſt hier ganz beſonders ſtark, da er mit der Wendung „*ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς*“ eine theoretiſche Färbung erhält, die bei Paulus nicht vorkommt. Daß es nicht im blos theoretiſchen Sinne gemeint iſt, zeigen u. a. die Worte desſelben Capitels: wer den Sohn hat, der hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht. v. 12.

Paulus ſteht dem Jünger der Liebe, dem Seher, der uns die Zukunft dieſſeits und jenſeits des Todes ſo herrlich geſchildert hat, am nächſten. Auch ſeines Geiſtes Flug erhebt ſich über die Welt der Erſcheinung; Chriſtus iſt ihm der Erſtgeborne vor aller Kreatur, in ſeiner erhöhten Menſchheit der Herr der Engelwelten und das Haupt der Menſchheit, alſo der Mittelpunkt der Schöpfung (Col. 1. Eph. 1. Phil. 2.). Auf dieſen Gipfeln der gläubigen Spekulation wandelt Paulus faſt immer einher, wenn er von Chriſto redet. So nahe wie bei Matthäus tritt dieſer dem Menſchen bei dem Heidenapoſtel nirgends. Chriſtus nach dem Fleiſche ſteht ihm principiell ferne (2. Cor. 5, 16), eine auf dieſem Standpunkte ganz folgerichtige, aber höchſt bezeichnende Aeußerung. Jakobus und Matthäus hätten ſie gewiß nicht gethan; denn ihnen war die ſichtbare Erſcheinung Jeſu, in deren Niedrigkeit, und wenn man ſo will, Aeußerlichkeit eben die Erbarmung Gottes ihre ganze Liebesfülle dargelegt hatte, das eigentlich Heimatliche am Heilande. So wird bei Paulus auch das Vorbild Chriſti ſelten erwähnt, die Geſchichte ſeines irdiſchen Lebens überhaupt ſelten der Betrachtung vorgeführt, nie auf das Einzelne des Chriſtenlebens angewendet. Die herrſchende Idee von Chriſto iſt auch hier die des Mittlers. Ihr iſt im Römerbriefe das 5. Capitel, in 2. Cor. die ſchöne Stelle 5, 14 ff., in dem an die Galater das 3. und 4. Capitel, der ganze dogmatiſche Theil des Epheſerbriefes Capitel 1—3, eine der bedeutendſten Stellen des Neuen Teſtamentes im Philipperbrief (2, 6—10), eine längere Ausführung im 1. Capitel an die Coloſſer gewidmet, während der weitaus größere übrige Theil des Römerbriefes, im Philipperbriefe das 3. Capitel neben vielen einzelnen Stellen ſich damit beſchäftigen, über die Art, wie die Verſöhnung in Chriſto der einzelnen Seele zu Theil werde, Licht zu verbreiten. Der Standpunkt des Apoſtels Paulus iſt zu ideal, um im gleichen Sinn und Maße wie der des Matthäus praktiſch zu ſein. Daher faßt er auch das Leben des Chriſten von einer ganz anderen Seite an. Er geht rein principiell zu Werke; die Erneuerung durch Chriſtum iſt ihm ein Vorgang, der von oben nach unten, von innen nach außen geht. Er deutet in der Regel nur auf den Mittelpunkt des neuen Lebens. Den Umkreis zu geſtalten überläßt er dem Fortgange, den das Werk des heiligen Geiſtes nothwendigerweiſe haben muß. Seine ethiſchen Anweiſungen ſind großentheils organiſatoriſch, das Gemeindeleben mehr noch als das Einzelleben betreffend. Ebenſo central verfährt er, wenn er ſich in das menſchliche Herz verſetzt. Was Fleiſch, was Sünde ſei, aus der innerſten geiſtlichen Erfahrung zu entwickeln, den natürlichen Widerſtreit zwiſchen Fleiſch und Geiſt aufzudecken, iſt ſein Beſtreben. Auf das Bild der einzelnen Sünde in ihrer concreten Erſcheinung läßt er ſich in der Regel nicht ein. Wenn er es thut, ſo thut er es nur, um den Grundgedanken der allgemeinen Verderbniß menſchlicher Natur dadurch zu erläutern. Es ſind dann mitunter Zeichnungen von erſchütternder Wahrheit und Lebendigkeit. Aber die Abſicht iſt hierbei nicht, ſittliche Verhältniſſe des einzelnen Menſchen als ſolchen durchzuſprechen, an dies oder jenes die beſſernde Hand zu legen. Es ſind die Arme Simſons, die die beiden Säulen des heidniſchen oder jüdiſchen Götzentempels umſpannen, um ſie zu Grunde zu reißen (Röm. 1—3). Und eben ſo principiell ſind denn auch ſeine Mittel, um die Erlöſung in das einzelne Menſchenleben überzuleiten. Dem Grundverderben der menſchlichen Natur kann nur durch eine Geſammtthat des Herzens geholfen werden, durch das freie, kühne Ergreifen der Sündenvergebung in Chriſto. Der Menſch, aus ſeinem bisherigen Elemente, der Sünde, mit einem Schlag herausgerückt, wird durch Gottes Kraft und eigene Hingebung ebenſo mit einem Schlage in das neue Element der Gnade verſetzt und genießt da ſofort die Gewißheit des Friedens mit Gott in Chriſto Jeſu. — Dieſe principielle und abſolute Art, das Heil in Chriſto aufzufaſſen, iſt deutlich eine Folge des eigenthümlichen Weges, auf welchem Paulus zum Glauben kam. Der Gegenſatz der Sünde und der Gnade iſt auf das ſchärfſte bei ihm ausgeprägt. In großen Zügen und mit brennenden Farben malt er das Werk der Erlöſung ab, wie es im einzelnen Menſchen ſich ſpiegelt. Das plötzlich angebrochene blendende Licht von Damaskus hat die Schatten ſo tief und die Klarheit ſo durchdringend gemacht. Aber man würde irren, wenn man wähnte, damit ſei die ganze Wahrheit des Evangeliums erſchöpft. Es iſt eine individuelle Auffaſſung. Es iſt die Seite des Chriſtenthums oder ſagen wir beſſer: des Erlöſungswerkes, welche ſich mit der Perſönlichkeit bei dem Lebensgange, bei der Beſtimmung des Apoſtels Paulus am nächſten berührte. Anderen Perſönlichkeiten mit anderem Gange der natürlichen Herzensentwicklung, mit anderen Bedingungen der Bekehrung und anderen Aufgaben des Lebens ſtellte es ſich anders dar.

Der Hebräerbrief, der die Vollendung des Alten Teſtamentes in Chriſto nachweiſt, und mit großem Nachdruck dafür eintritt, daß das Alte Teſtament ſeine Beſtimmung erfüllt habe und ein anderes an ſeine Stelle getreten ſei, wirft das dritte ſtarke Gewicht in die Wagſchale der überwiegend neuteſtamentlichen Auffaſſung des Herrn und ſeines Werkes. Es begegnen uns hier ſo einſchneidende Urtheile in Abſicht auf die Giltigkeit und Dauer des Alten Teſtamentes, daß es nöthig iſt, dieſelben einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen. Im 7. Capitel leſen wir, daß das vorige Geſetz aufgehoben worden ſei, darum, daß es zu ſchwach und nicht nütze war (διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς). C. 8. wird gezeigt, wie es ſchon vorlängſt von Gott ſelbſt als alt und überjahret und nahe bei ſeinem Ende angeſehen worden (παλαιὸν καὶ γηράσκον, ἐγγὺς ἀφανισμοῦ). Es habe zwar, fährt er c. 9, 1 fort, auch dieſes erſte ſeine gottesdienſtlichen Rechte (Satzungen) und ein weltliches Heiligthum (ἅγιον κοσμικὸν) gehabt. Aber der Grund hiefür ſei lediglich darin gelegen, daß noch nicht geoffenbart war der Weg ins Heiligthum (τὴν τοῦ ἁγίου ὁδὸν). Das Geſetz, ſchließt er dann c. 10, habe nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Bild der Dinge (εἰκόνα τῶν πραγμάτων) ſelbſt. Mit dem Opfer Chriſti ſeien ſie auf ewig vollendet, die da geheiligt werden; denn wo der Sünden Vergebung ſei, da ſei nicht mehr Opfer für die Sünde. Dieſer ganze Gedankengang des Hebräerbriefes hat aber mit der Frage, ob dem Alten Bunde irgend welche Bedeutung und Kraft über die Zeit Chriſti hinaus zukomme, nichts zu thun. Die Wiedererweckung des Alten Teſtamentes im Neuen Teſtamente zum Zwecke ſeiner Erfüllung und Verklärung, zur Offenbarung der in ihm niedergelegten Fülle von Gottesgedanken iſt etwas ganz anderes, als das Feſthalten der Judaiſten an dem Geſetze, wie wenn es in ſeinem ſeitherigen Beſtande für immer gegeben wäre. Dieſe letztere Anſchauung, durch welche das Recht des Neuen

Teſtamentes geradezu verneint würde, iſt der alleinige Gegenſtand der Polemik im Hebräerbriefe. Der Gegenſatz gegen das Alte Teſtament geht auch hier über die Wahrheit nicht hinaus, daß unzweifelhaft in Jeſu Chriſto etwas Größeres gekommen ſei, als in Moſe und Aaron, und daß das ganze Alte Teſtament lediglich ſoviel Bedeutung habe, als es durch ſeine Perſon gewinne. Seine gänzliche Entbehrlichkeit zu beweiſen, konnte demjenigen nicht in den Sinn kommen, der durch den ganzen Brief hindurch mit lauter altteſtamentlichen Beweisgründen ſeine Lobpreiſung des Neuen Teſtamentes zu ſtützen bemüht iſt. Und ſo darf endlich auch der Widerſpruch des Apoſtels Paulus gegen die Ueberſchätzung des Alten Teſtamentes in 2. Cor. 3. nicht über das geſunde bibliſche Maß hinaus geſpannt werden. Denn was dort Paulus von der überſchwänglichen Klarheit des neuteſtamentlichen Amtes gegenüber dem „Amte des Todes im Buchſtaben" (διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη ἐν λίθοις) ſagt, gilt zunächſt nur dem Geſetze, als dem Zorn anrichtenden, verdammenden, dem Buchſtaben der da tödtet (τὸ γράμμα ἀποκτείνει), gegenüber dem Wort von der Verſöhnung und der διακονία τῆς καλαλλαγῆς (5, 18). Von dem Geſetze, ſofern es die Richtſchnur auch des chriſtlichen Lebens iſt, würde er ja keineswegs alſo reden, wie z. B. ein Blick auf die Behandlung des 4. Gebots Eph. 6, 1 ff. lehrt. Außerdem aber iſt ihm ja Abraham ſo ſehr der Träger der eigentlichen Bundesgnade Gottes, daß er die Heilsgewinnung des Alten Teſtamentes ganz unter denſelben Geſichtspunkt ſtellt, wie die des Neuen, ſomit die Einheit beider und die unvergängliche Bedeutung des erſten ganz unzweifelhaft feſtgehalten wiſſen will. So weit alſo treibt weder der Hebräerbrief noch Paulus den Gegenſatz des Neuen Teſtamentes wider das Alte, daß er Chriſtum nur in jenem erkennen würde. Aber die Stellung, die er der Perſon Jeſu Chriſti gibt und die Art, wie er das Heil der einzelnen Seele vermittelt werden läßt, iſt die Umkehrung von derjenigen, die wir bei Matthäus und Jakobus fanden. Bei letzteren iſt Chriſtus der Herr der Herrlichkeit, dem der einzelne als ſeinem Könige ſich beugt, und mit dem er durch Befolgung ſeines Willens und Nachahmung ſeines Beiſpieles in die Gemeinſchaft eines ſeligen Chriſtenlebens zu gelangen trachtet, indem er durch Glauben und Liebe der Sündenvergebung ſich in ſteigendem Maße theilhaftig macht. Der Weg geht alſo hier von unten nach oben. Den anderen iſt Jeſus der Quell neuer Lebenskräfte, die Ruheſtätte der Vergebungsgnade, in die man zuallererſt mittelſt eines einmaligen zutrauensvollen Entſchluſſes verſetzt wird, um von da aus dankbar für die empfangene ewige Erlöſung die Werke zu wirken, die da bleiben ins ewige Leben. Der Weg geht hier von oben nach unten. Beiderlei Geſtalt trägt Chriſtus. Das iſt exegetiſche Thatſache. Die Verſuche der theologiſchen Wiſſenſchaft, mittelſt Gleichung beide Faktoren auf einen und denſelben Ausdruck zu bringen, ſind bis jetzt nicht gelungen. Sie können auch nicht gelingen. Denn dieſer unlösbare Gegenſatz in Chriſto, die Antinomie der Heilslehre, iſt nichts anderes als die Kehrſeite der Perſonlehre. So gewiß es — für dieſe Welt zum mindeſten — ein Glaubensgeheimniß bleiben wird, daß in Chriſto, dem Menſchen, von einem iſraelitiſchen Weibe geboren, die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, ſo gewiß das gläubige Denken das Verhältniß der beiden Naturen in dem Heilande niemals auf dem Wege der Schlußfolgerung und verſtandesmäßigen Beweisführung wird klar ſtellen können, während im übrigen nicht nur durch die Schriftthatſache, verbunden mit dem ſtetig ſicherer gewordenen Bekenntniß der Kirche, ſondern auch durch die Heilserfahrung des einzelnen Chriſten jene Doppelnatur ſchlechthin geſetzt wird: ſo gewiß wird auch keine gläubige Wiſſenſchaft jemals den Gegenſatz zum Ende führen, der in den beiden Offenbarungsſeiten Chriſti, der altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen, liegt, und in der grundverſchiedenen Zeichnung des Heilsweges, wie er in den einzelnen Theilen der Schrift vorliegt, zum nächſten Ausdruck gelangt.

Der Reichthum Chriſti iſt unausforſchlich (ἀνεξιχνίαστος), Eph. 3, 8. Seine Erſcheinung in der Welt wie ſein Wirken in derſelben iſt ein aus Gnaden den Menſchen geoffenbartes Geheimniß (ebend. v. 3). Als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und als der Erſtgeborene vor allen Kreaturen, durch den im Himmel und auf Erden alles, das Sichtbare und Unſichtbare, geſchaffen iſt und beſteht (Col. 1, 15. 16), iſt er über den Menſchengeiſt ſchlechthin erhaben, und wenn der Geiſt Gottes, der den Gläubigen gegeben iſt, die Tiefen der Gottheit erforſcht (1. Cor. 2, 10), ſo gibt er doch einem jeden nur nach dem Maße, wie er dem einen das Wort der Weisheit, dem andern das Wort der Erkenntniß verleiht (1. Cor. 12, 7—11). Iſt nun das Wiſſen und Weiſſagen überhaupt Stückwerk (1. Cor. 13, 9), ſo iſt auch das apoſtoliſche Wiſſen von Chriſto Stückwerk. Das vollkommene Erkennen und Wiſſen iſt niemanden gegeben als dem Sohne ſelbſt, denn niemand kennt den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will (und wie es der Sohn will) offenbaren (Matth. 11, 27). Daß Chriſtus nicht in dem Erkenntnißrahmen eines einzelnen Menſchengeiſtes eingeſchloſſen werden könne, hat der heilige Geiſt ſchon damit ausgeſprochen, daß er die Darſtellung ſeines Lebens in eine Vielheit von Evangelien faßte, wie ſchon die Propheten des Alten Teſtamentes immer nur Eine Seite ſeines Weſens ſchauen und darſtellen durften. Die große Verſchiedenheit der Synoptiker von Johannes iſt auch eine längſt begriffene Thatſache. Daß ſämmtliche von Chriſto entworfenen Bilder in den Grundzügen übereinſtimmen, daß insbeſondere der Glanz ſeiner weſentlichen Gottheit auch bei den Synoptikern an manchen Stellen klar genug durch die menſchliche Hülle hindurchleuchtet, kann jeder ſehen, der ſehen will. Aber das Johanneiſche Bild läßt ſich zu einem einheitlichen Ganzen mit dem ſynoptiſchen ſchlechterdings nicht zuſammenweben. Wäre das möglich, ſo hätte es der heilige Geiſt ſelbſt gethan. Um den harmoniſchen Eindruck einer geſchloſſenen Perſönlichkeit zu bekommen, muß man Chriſtum entweder hier oder dort allein betrachten. Die Herſtellung eines einheitsvollen Bildes Chriſti aus allen vier Evangelien würde eine Geiſtesfülle von Seiten des Bearbeiters vorausſetzen, die ihn über die Apoſtel und Evangeliſten erhöhete. Daß eine ſolche je länger je weniger in der Chriſtenheit zu ſuchen iſt, muß jedem als ſelbſtverſtändlich gelten, der die göttliche Auctorität des evangeliſchen Wortes erkannt und erfahren hat. Was aber in der Geſchichtsdarſtellung nicht zur Einheit verſchmolzen werden konnte, das ſteht auch in dem lehrenden und auslegenden Worte der Apoſtel unter denſelben Gegenſätzen oder vielmehr Antinomieen. Der Chriſtus des Jakobus und der des Paulus treten in unendliche Fernen auseinander. Von dem einen iſt zum anderen innerhalb des Geſichtskreiſes einer und derſelben Individualität nicht zu gelangen. Nur das iſt unläugbar, daß ſie beide beides feſthalten, die Menſchheit wie die Gottheit Jeſu. Ueber den Weg, Chriſti theilhaftig zu werden, lehrt jeder das Gegentheil von dem, was der andere lehrt, weil jeder die dem anderen entgegengeſetzte Seite in Chriſto zum Ausgangspunkt ſeiner Lehre nimmt.

V.

Die Antinomieen des Glaubens im allgemeinen.

Kant hat in ſeiner Kritik der reinen Vernunft, in dem Abſchnitte, wo er die transſcendentale Dialektik behandelt, die „Antinomieen der reinen Vernunft", d. h. den „Widerſtreit ihrer Geſetze" dargelegt. Es ſind nach ihm vier ſolcher Antinomieen, entſprechend den vier kosmologiſchen Ideen, die ſich auf die abſolute Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung, die Theilung, die Entſtehung und die Abhängigkeit des Seienden beziehen. Um den Widerſtreit der Vernunftgeſetze anſchaulich zu machen, ſtellt er Theſis und Antitheſis in folgender Weiſe einander gegenüber.

Theſis.	Antitheſis.
Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raume nach auch in Grenzen eingeſchloſſen. Beweis. Denn nehme man an: die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet	Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raumes unendlich. Beweis. Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſein iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines

ſein kann. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeins. Welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an, ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſein. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſer Grenzen jeder Anſchauung gegeben wird, auf keine andere Art, als nur durch die Syntheſis der Theile und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt gedenken. Demnach, um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden; welches unmöglich iſt. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben gedacht werden. Eine Welt iſt folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, ſondern in ihren Grenzen eingeſchloſſen; welches das Zweite war.

Dinges möglich, weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem andern irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeins, vor die des Nichtſeins an ſich hat (mag man annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kann keinen Anfang haben und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das Zweite betrifft, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an: daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raume, der nicht begrenzt iſt. Es würde alſo nicht nur ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganzes iſt, außer welchem kein Gegenſtand der Anſchauung und mithin kein Correlatum der Welt angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß ſteht, ſo würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derſelben zu keinem Gegenſtande ſein. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum iſt nichts; alſo iſt die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt d. i. ſie iſt in Anſehung der Ausdehnung unendlich.

In gleicher Weiſe behandelt Kant die Sätze: A. Theſis: Jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt. B. Antitheſis: kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben (weil nämlich das letzte Einfache doch auch wieder nur als ein Zuſammengeſetztes gedacht werden kann). Ferner: A. Theſis: Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freiheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig. B. Antitheſis: Es iſt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach den Geſetzen der Natur. Endlich: A. Theſis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Urſache ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt. B. Antitheſis: Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Urſache (denn wenn außer der Welt — ſo würde das Handeln dieſer oberſten Urſache in die Zeit, alſo in die Welt fallen, folglich die Urſache nicht außer der Welt ſein).

Kant hat dieſes „dialektiſche Spiel der kosmologiſchen Ideen“, um deſſen Auflöſung der Mathematiker, wie er ſagt, gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe, in der Ueberzeugung vorgeführt, daß die transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft ſchlechterdings müſſen aufgelöst werden können. Der „Schlüſſel zur Auflöſung dieſer kosmologiſchen Dialektik“ liegt ihm nämlich im „transſcendentalen Idealismus“ oder der Anſchauungsweiſe, derzufolge alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erſcheinungen oder bloſe Vorſtellungen ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen oder Reihen von Veränderungen außer unſeren Gedanken keine an ſich gegründete

Exiſtenz haben. Das Objekt des dialektiſchen Streites, z. B. das Weltganze, exiſtirt nach Kant überhaupt nicht, weil es nämlich in der Erfahrung nicht gegeben iſt; es kann daher als ein nicht Gegebenes auch nicht zum Gegenſtande dialektiſcher Erörterungen werden. Die Welt iſt kein an ſich exiſtirendes Ganzes; die Vorausſetzung iſt falſch, daher auch die aus ihr abgeleitete Antinomie. Die Frage über ihre Unendlichkeit oder Endlichkeit fällt damit ganz hinweg, wenigſtens ſoweit über die Welt als ein außer uns Seiendes etwas feſtgeſtellt werden ſoll.

Es iſt dieſer Ausweg Kants in letzter Beziehung nichts anderes als ein Verzichtleiſten der Philoſophie auf die Löſung ſolcher Antinomieen. Der transſcendentale Idealismus, in den Kant ſich flüchtet, iſt das nothwendige Ende jeder Philoſophie, die in folgerichtigem Denken das Ueberweltliche und Unendliche begrifflich zu erfaſſen ſtrebt und dabei ihren Standpunkt lediglich auf ſich ſelbſt nimmt. Sie verflüchtigt das Objekt in Begriffe; die ganze Welt wird ihr zum logiſchen Proceß, wie dies namentlich in der Hegel'ſchen Schule hervorgetreten iſt. Aber damit iſt der Knoten nur durchhauen. Die Antinomieen Kants entſpringen aus gegebenen Thatſachen des denkenden Bewußtſeins. Mag der Philoſoph die Löſung, mit der Kant abgeſchloſſen hat, befriedigend oder unbefriedigend finden, ſoviel ſteht feſt, daß bis auf dieſen Tag die Frage: ob die Welt als ein unendliches oder als ein endliches Ganzes zu denken ſei, für jeden Geiſt, der in die Bewegung des höheren Denkens eintritt, ſtets wieder als eine ungelöſte vorliegt und daß der Kampf der Geiſter auf dieſem Gebiete immer wieder an dieſem Widerſpruche ſich entzündet. Man wird uns nicht mißverſtehen. Wir reden nicht von dem, was die Welt an ſich, ſondern was ſie in unſerem Denken ſei. Iſt die Welt geſchaffen, ſo kann ſie ja nicht anders als endlich gedacht werden. Und anders als geſchaffen kann ſie nicht nur der Glaube nicht annehmen, ſondern auch der wiſſenſchaftliche Gedanke nicht. Aber wenn das gläubige oder nichtgläubige Denken dieſen Gedanken faſſen will, ſo tritt ihm der entgegengeſetzte ſofort in den Weg, weil kein Anfang denkbar iſt, dem nicht ein anderer Anfang vorhergienge, und kein Ende, auf das nicht ein anderes Ende folgte. Kein Denker hat jemals eine Formel hinterlaſſen, mit welcher dieſe Antinomieen ein für allemal in einer Einheit aufgehoben würden. Es liegt in der Natur der Sache, daß es auch keinem jemals gelingen wird.

Ferne ſei es, daß wir darum einen ewigen Widerſpruch des Geiſtes mit ſich ſelbſt annehmen, daß wir die Diſſonanz für das eigentliche Weſen unſeres Denkens, die Harmonie, die Einheit der Gegenſätze in dem höheren Dritten für eine vorübergehende philoſophiſche Selbſttäuſchung ausgeben wollten. Dieſe Widerſprüche bilden ja in ihrem Aufeinanderwirken die Quelle unſeres ganzen ſpekulativen Erkennens. Sie ſind nicht etwas außer uns, an das wir erſt herantreten und das wir in ſeiner Vereinzelung erſt eins mit dem anderen vermitteln müſſen. Sie ſind in uns. Der denkende Geiſt ſelber, das Ich in ſeiner endlichen Unendlichkeit oder unendlichen Endlichkeit, hat dieſes beides als ein ihm Weſentliches an ſich, daß er die Welt nicht blos als endlich denken kann, ſondern zugleich als unendlich denken muß und wiederum, daß er, ſobald er den Gedanken der unendlichen Welt faßt, alſo ihn auseinanderzulegen und auszuſprechen verſucht, ſofort dazu getrieben wird, ſich dieſelbe als endlich zu denken. Die Vermittlung der beiden einander in Ewigkeit, wie es ſcheint, fliehenden und doch unaufhörlich wieder ſuchenden Pole iſt in mir ſelbſt gegeben. Die Harmonie iſt da. Aber ſie in Worte, in Begriffe, in philoſophiſche Formeln zu faſſen, iſt eine thatſächliche Unmöglichkeit. Sie entſchwindet uns und erhebt ſich über uns, ſobald wir ſie ergreifen wollen und ſenkt ſich wieder herab und kehrt in unſer Bewußtſein zurück, ſobald wir die Hand, die nach ihr griff, wieder ſinken laſſen. Es wäre dieſes unaufhörliche Spiel der kosmologiſchen, überhaupt alſo der ſpekulativen Ideen eine Siſyphusarbeit, wenn nicht das Leben und Weben in dieſen Gedankenproceſſen an und für ſich das Element des menſchlichen Geiſtes wäre. Aber in dem Grade, in welchem das denkende Ich ſich deſſen bewußt wird, daß das Unendliche in das endliche Sein hereinragt und die Natur des Endlichen angenommen hat, und daß andererſeits das Endliche des Ich in die Höhe des Unendlichen aufſteigt und von derſelben in ſein Weſen mitaufgenommen wird: in demſelben Maße fühlt es ſich auch befriedigt und beruhigt; denn es iſt nicht ein Suchen und Forſchen ins Unbeſtimmte; der Geiſt ſucht nur, was längſt an ſich gefunden, er forſcht nur in den Tiefen deſſen, was ihm von jeher und ſchlechthin gegeben iſt. Der Dualismus liegt nur in der Bewegung; die Bewegung aber wird getragen von der unverrückbaren Einheit. Und das iſt nun eben das Fruchtbare dieſes ſteten Auf- und Abſchwankens der beiden Wagſchalen, daß das weſentliche Ineinanderſein des Unendlichen und Endlichen in einem unermeßlichen Reichthum von einzelnen Geſtalten angeſchaut wird. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Proportionen, in welche das Endliche und Unendliche zu einander treten, dieſe iſt es, welche die Luſt am Denken dieſer Antinomieen niemals ermüden läßt, und jedem einzelnen Geiſte, jeder Generation denkender Weſen wieder neue Genüſſe der Wahrheit zuführt.

Bringen wir nun aber dieſe Erſcheinung der ſpekulativen Logik auf ihren letzten entſcheidenden Ausdruck, ſo iſt ſie nichts anderes, als: das Wunder innerhalb der immanenten Denkgeſetze ſelbſt. Das Denken auf ſeiner höchſten Höhe, die ſpekulative Logik, kann nicht anders exiſtiren als ſo, daß es in letzter Linie ſeinen eigenen Geſetzen widerſpricht. Indem ich mit derſelben ſchlußgerechten Nothwendigkeit auf den Satz geführt werde, daß es ein ſchlechthin

Einfaches, in keiner Weiſe mehr theilbares gebe und zugleich auf den Satz: daß es überall nichts ſchlechthin Einfaches gebe, ſo iſt es am Tage, daß die ſpekulative Logik zuletzt ihr innerſtes Geſetz aufhebt und A = non A ſetzt. Eine Thatſache des Geiſtes aber, bei welcher A = non A iſt, wo daſſelbe zugleich geſetzt und zugleich verneint werden muß, iſt nichts anderes als ein logiſches Räthſel, ein abſolutes, ſpekulatives Geheimniß, alſo das Wunder innerhalb der Logik ſelbſt.

Die Denkgeſetze des natürlichen Geiſtes führen übrigens in allen Gebieten auf dieſes Ergebniß. Kann doch ſelbſt die exacteſte aller Wiſſenſchaften, die reine Mathematik, ihre elementarſten Probleme nicht zur völligen Löſung bringen, weil ſchon hier, in den Anfangsgründen der Sinnenwelt, das Endliche und das Unendliche ineinander übergehen. Oder was iſt die Quadratur des Kreiſes anders als ein Beweis, daß die mathematiſchen Begriffe ihre Schranke an ſich ſelbſt haben, daß ſie bei ſtrengfolgerichtiger Anwendung ſich ſelbſt aufheben? Wenn es unzweifelhaft iſt, daß der Kreis mittelſt des Dreieckes nicht ohne Reſt gemeſſen werden kann, wenn alſo eine ins Unendliche fortgeſetzte mathematiſche Denkoperation die einfachſte Figur nicht auf einen adäquaten Ausdruck zu bringen vermag, ſondern ſich mit Näherungswerthen begnügen muß, die einen um ſo größeren Ausdruck erfordern, je geringer der noch übrig bleibende Reſt ſich darſtellen ſoll: ſo iſt die Geometrie ſelbſt in der Lage, A = non A ſetzen zu müſſen. Eine Größe, welche in ganz beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen iſt und dennoch, um durch eine andere endliche Größe gemeſſen zu werden, eines unendlichen Ausdruckes bedarf, iſt eine Endlichkeit, die unendlich iſt oder umgekehrt; mit anderen Worten: ſie ſetzt A = non A und weiſt dem mathematiſchen Denken damit eine unüberſchreitbare Grenze an.

Es trägt hiebei gar nichts aus, daß die Geometrie ihre Meſſungen und Flächenberechnungen ungeachtet dieſes nicht auflöslichen Reſtes allenthalben anwenden kann. Denn nicht um praktiſche Reſultate handelt es ſich hier, ſondern um das, was die Wurzel aller Denkoperationen ausmacht.

Die Antinomie herrſcht auch im Reiche der Anthropologie und Pſychologie. Es iſt eine Unmöglichkeit, ſich die Menſchheit anders vorzuſtellen als in dem Gegenſatze des männlichen und weiblichen Geſchlechtes. Die Ehe iſt die Einheit beider. Aber ſie iſt kein erſcheinendes höheres Drittes. Der Gegenſatz wird nie ſchlechthin aufgehoben. Die Ehe beſteht darin, daß die beiden Geſchlechter einander zugleich bejahen und zugleich verneinen. Indem jedes dem andern gegenüber ſeine Selbſtändigkeit wahrt, verneinen, indem ſie einander ihre Selbſtändigkeit opfern, bejahen ſie einander. — Es iſt eine Unmöglichkeit, ſich einen rein geiſtigen Geiſt oder einen rein leiblichen Leib zu denken; dennoch iſt kraft der ſchlechthin gewiſſen Thatſache des Selbſtbewußtſeins klar, daß Geiſt und Leib zwei von einander grundverſchiedene, mit ganz entgegengeſetzten einander verneinenden Eigenſchaften ausgeſtattete Weſen ſind. Um die Antinomie los zu werden, hebt die Philoſophie das einemal die Wirklichkeit des Leibes, das anderemal die des Geiſtes auf. Eine Löſung, bei der das Selbſtbewußtſein auf ſeinen gegebenen Fundamenten ſtehen bleibt, iſt niemals gefunden worden. Die Setzung des Begriffes der Geiſtleiblichkeit iſt keine Löſung, ſondern nur eine Wiederholung der Antinomie auf höherer Stufe des Denkens. — Das Geiſtleben ſelbſt trägt ſie abermals in ſich. Es gibt keinen bedeutenden menſchlichen Charakter, der nicht weſentlich aus widerſprechenden Elementen zuſammengeſetzt wäre. Man kann geradezu ſagen, daß die größeſten Charaktere immer auch die ſtärkſten Widerſprüche in ihrer Naturanlage gezeigt haben. Darin, daß ſie die Kraft beſitzen, in ſo entgegengeſetzten Richtungen ſich zu bewegen, daß ſie dieſe Antinomieen ihrer Naturanlage zu ertragen und zu benützen wußten, darin lag das Geheimniß ihrer perſönlichen Größe. Man nehme Luther und ſeinen Freiheitsgeiſt neben ſeinem Sinn für Auctorität, ſeine Demuth neben ſeinem über alles hinwegſchreitenden Selbſtgefühl, man nehme Schleiermacher und ſeine auflöſende Dialektik neben der Innigkeit ſeines Bewußtſeins der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, durch welche er vielen ein Führer zu Chriſto geworden iſt, und man wird die Wahrheit unſeres Satzes zugeben müſſen.

Die ganze Bewegung der menſchlichen Geſchichte hat das Hindurchgehen des Lebens durch den Widerſpruch zur erſten Bedingung. Die Wiſſenſchaft ſelbſt lebt von den Gegenſätzen, die noch nicht gelöst ſind. Die Kritik der philoſophiſchen Geiſtesprodukte iſt namentlich durch Hegel in den ungemein förderlichen Gang eingetreten, jedes Syſtem durch ſeine eigene Dialektik ſich auflöſen, in das Gegentheil ſeines Grundgedankens umſchlagen und ſo die Nothwendigkeit einer entgegengeſetzten Geiſtesbewegung darlegen zu laſſen. Das iſt die weltherrſchende Macht der Antinomie, die hier zu Tage tritt. Jeder Gedanke hat ſein Gegentheil ſchon an ſich, in das er bei conſequenter Durchführung von ſelbſt ſich umwendet, eben wie der Schiffer, der gerade aus nach Weſten fährt, endlich im Oſten ſich befindet. Das Geſetz der Antinomieen iſt das Geſetz der Polarität, der Gegenſätze, die einander zugleich bejahen und verneinen. Als ſolches bewegt es nicht nur die Erde, ſondern auch den Himmel. Alles Geſchaffene und Geoffenbarte ſteht unter dem Geſetze der ebenſoſehr unlöslichen als unbegreiflichen Doppelheit des Lebens. Daher iſt die Ellipſe mit dem doppelten Centrum die mathematiſche Grundform des lebendigen Daſeins. Um zwei Centren, nicht um eines, und auch ohne die Möglichkeit, aus beiden ein drittes zu conſtruiren, bewegen ſich die Himmelskörper und die Grundkräfte, die einander gegenſeitig verneinen und bejahen; die Centripetal= und Centrifugalkraft ſind es, durch welche im Parallelogramm der Kräfte die Bahn alles Lebens gebildet wird.

Iſt die Antinomie ein Lebenselement des Geiſtes überhaupt, ſo iſt ſie auch ein Lebenselement des chriſtlichen Geiſtes. Die Wahrheit iſt auch in der Welt des Neuen Teſtamentes niemals anders als in der Geſtalt geoffenbarter Geheimniſſe erkannt worden. Gott iſt an und für ſich und weſentlich ein Geheimniß für den Menſchengeiſt. Das iſt unter dem Evangelium nicht anders geworden, als unter dem Geſetz. Gott iſt bei Hiob groß und unbekannt (36, 26), bei Jeſaja ein verborgener (45, 15), bei Jeremia ein zugleich naher und ferner Gott (23, 23), ganz in demſelben Sinne, wie bei Paulus Röm. 11, 33 ff. ſein Sinn und ſeine Wege und Gerichte, die der Menſch doch erkennt, als etwas Unergründliches geprieſen werden. Die Menſchwerdung hat die Wunder der Unendlichkeit in die begrenzte Erſcheinung eines Kindes gefaßt und damit den Wahrheitsbeſitz, die Erkenntnißfülle, welche der Menſchheit zu Theil geworden iſt, in unglaublicher Weiſe erweitert, erhöht und vertieft. Aber die Möglichkeit, was zuvor unfaßbar geweſen, nunmehr in die Kategorieen des verſtändigen Denkens zu bringen und das Weſen und Wirken der Gottheit mit dem Dreiling und Zirkel der Vernunftgeſetze zu meſſen, iſt durch dieſe Offenbarung nicht nur nicht näher, ſie iſt uns eher noch ferner gerückt. Die Summe wie die Größe der logiſchen Wunder hat damit nicht ab- ſondern zugenommen.

Insbeſondere iſt der trinitariſche Gottesbegriff an und für ſich, wie niemand leugnet, der oberſte aller Wunderbegriffe, eine Antinomie, deren Auflöſung in dieſem Aeon kein gläubiger Geiſt erwartet. Auch wenn, wie es der neueren frommen Theologie ſo mannigfach beliebt, die athanaſianiſche Formel erweicht, die Weſenstrinität beſeitigt, die ökonomiſche allein feſtgehalten, der Sohn unter den Subordinationsbegriff geſtellt, der Geiſt vielleicht als Perſönlichkeit geradezu preisgegeben wird: ſo hat man zwar einem Theil der Bibelausſprüche über Gott Genüge gethan und dem reflektirenden Verſtande einen nicht geringen Stein von des Grabes Thüre gewälzt. Aber man hat zu gleicher Zeit nicht nur einen anderen Theil der göttlichen Worte, die auf ebenſoviel Gewicht wie jene Anſpruch machen, bei Seite geſetzt, den Wortlaut des Johanneiſchen Prologs, den Taufbefehl u. a. nach vorgefaßter Meinung erklärt und die klaren Ausſprüche, die dem heiligen Geiſte Perſönlichkeit beilegen (Joh. 14, 26., Apoſtelgeſch. 15, 28., Röm. 8, 26., Offenb. 22, 17) ihrer Kraft und Schönheit entkleidet: ſondern man hat obendrein mit alledem für die verſtandesmäßige Erkenntniß nichts irgend Nennenswerthes gewonnen. Denn auch ein weſensähnlicher Gott ſtatt eines weſensgleichen iſt eben immer noch ein Gott und keine Creatur, und ein unperſönlicher Geiſt iſt eben ſo oder ſo noch ein Ich, kann ohne das Moment der Ichheit ſchlechthin nicht gedacht werden, und widerſtrebt daher bei jeder beliebigen Herabſetzung ſeiner Natur auf eine geringere Gottheitsſtufe dem Verſuche des Menſchengeiſtes, ſich den Hergang und das Verhältniß der Offenbarungsökonomie in Urtheil und Schluß gerecht zu machen. Die gewaltigen Antinomieen der chriſtlichen Gottesidee, denen allerdings jede dogmatiſche Formel zu eng und zu klein iſt und die daher wirklich in unſeren Tagen eine neue Faſſung begehren, ſind von der Wiſſenſchaft noch nicht einmal alle genugſam ans Licht gezogen worden. Die bis jetzt noch ſo ſelten erforſchte Lehre vom heiligen Geiſte wenigſtens ſtellt bei vollſtändigerer Hervorhebung der Schriftlehre eine Geiſtesarbeit in Ausſicht, die hinter keiner der vergangenen Jahrhunderte zurückbleiben wird. Denn, wie bereits angedeutet, handelt es ſich hier darum, den Begriff der Perſönlichkeit und den der Unperſönlichkeit als Eines zu denken. Da beide vom heiligen Geiſte mit gleicher Beſtimmtheit in der Schrift ausgeſagt ſind, der erſtere an den oben bezeichneten Orten, der andere in all den Ausſprüchen, wo vom Ausgegoſſenwerden, vom Erſcheinen in Geſtalt eines Thieres (der Taube), eines Elementes (Feuer und Sturmwind am Pfingſtfeſte) die Rede iſt: ſo ſind auch beide Momente für die Idee des heiligen Geiſtes gleich weſentlich und liegt der Widerſpruch hier offener, als ſonſt irgendwo zu Tage. Nach dem gleichen Geſetze wie die Erkenntniß des göttlichen Weſens und des Weſens Chriſti an ſich richtet ſich endlich auch die Erkenntniß von dem Aufeinanderbezogenſein Gottes und der Welt und die Erlöſungslehre. Die göttliche Allmacht, Gnade und Allwiſſenheit bildet mit der menſchlichen Perſönlichkeit und Freiheit, die Sünde mit der Idee der Vollkommenheit, die Liebe Gottes mit der Gerechtigkeit (in der Frage von der Wiederbringung) einen Gegenſatz, der nur als Antinomie bezeichnet werden kann, weil das Ergebniß immer das iſt, daß von zwei gleich gewiſſen Dingen eines das andere aufhebt, daher auch bis auf dieſen Tag in der Chriſtenheit über dieſe Fragen allenthalben entgegengeſetzte Anſichten laut werden. Die Antinomie iſt ſomit der chriſtlichen Gottesidee fundamental. Wer den Widerſpruch des Denkens aus ihr hinwegſchafft, der hebt ſie ſelber auf, ganz ebenſo, wie derjenige, welcher die Antinomie, den Widerſpruch, das Geheimniß aus der Logik und Mathematik wegſchaffen will, das Denken ſelbſt aufhebt. Dem Wunſche Leſſings iſt alſo volle Genüge geſchehen. Der Vater hält in ſeinen Händen beides, die vollkommen geoffenbarte Wahrheit und das unergründliche Geheimniß. Der große Kritiker hätte Gelegenheit genug gefunden, ſeinen Durſt nach unbekannten Größen zu ſtillen, wenn er ſich auf den Standpunkt des Glaubens begeben hätte.

VI.

Die Antinomieen der Heilslehre.

Jakobus und Paulus.

Die ſcharfe, ſteile Klippe der bibliſchen Heilslehre liegt in dem Brief Jakobi und ſeinem Verhältniſſe zu Paulus. Der letztere wendet alle Kraft ſeiner überzeugenden Rede daran, feſtzuſtellen, daß der Menſch gerecht werde vor Gott ohne des Geſetzes Werke allein durch den Glauben, Röm. 3, 28. *λογιζόμεϑα οὖν πίστει δικαιοῦσϑαι ἄνϑϱωπον χωϱὶς ἔϱγων νόμου.* Das Wörtlein: allein (sola fide) ſteht allerdings nicht im griechiſchen Texte. Und daß es fehlt, iſt eine Thatſache, die man nicht unterſchätzen darf. Denn in ſolchen Ausſprüchen erſten Ranges hat der heilige Geiſt ſicherlich nicht ein Jota oder Häklein zu viel oder zu wenig geſagt. Wie dieſe Thatſache zu verwerthen, davon wird ſpäter zu handeln ſein. Vorerſt erkennen wir ſie an, und thun das um ſo mehr, da bei Jakobus in der Stelle, welche als Verneinung der pauliniſchen Lehrweiſe erſcheint, dieſes „allein“ gerade es iſt, gegen welches Jakobus ſich wendet. Gleichwohl — wenn man die Worte des Apoſtels unbefangen betrachtet, muß man zugeben, daß durch sola der Sinn ſeiner Lehre ganz richtig bezeichnet iſt. Denn gerechtfertigt werden kann ein Menſch nur entweder durch die Werke allein oder durch den Glauben allein oder durch beides miteinander. Ein vierter Fall iſt nicht denkbar. Daß er durch die Werke gerecht werde ohne den Glauben, behauptet niemand; wohl aber behauptet Paulus, daß das Gerechtwerden geſchehe durch den Glauben ohne die Werke. Es wird alſo ſchwer halten, zu beweiſen, daß der Beiſatz sola den Sinn des pauliniſchen Wortes verändere. — Die Frage iſt allerdings: welche Werke meint Paulus? Es gibt ja deren zweierlei. *ἔργα νόμου* kann die moſaiſchen Ceremonieen bedeuten. Daß dieſe keine rechtfertigende Kraft haben, darüber iſt zwiſchen Jakobus und Paulus keine Meinungsverſchiedenheit. Des erſteren Beweisführung im 2. Capitel beſchäftigt ſich nur mit dem Gehorſam Abrahams, mit der Liebesthat Rahabs und mit der Pflicht der Barmherzigkeit gegen Nothleidende, aus denen die Wahrheit des Glaubens erſichtlich geworden ſei und werden müſſe. Forderungen in Betreff der Beſchneidung ꝛc. ſtellt Jakobus überall keine auf. *ἔργα νόμου* können aber auch die Werke des Sittengeſetzes bedeuten. Wenn das des Apoſtels Paulus Meinung iſt, ſo iſt der Zuſammenſtoß der Anſichten von dieſer Seite her unvermeidlich. Denn der Gehorſam Abrahams und die Liebesthat Rahabs ſind eine Erfüllung der erſten und zweiten Tafel. *ἔργα νόμου* kann auch beides zugleich bedeuten, die Ceremonialwerke und die Erfüllung des Sittengeſetzes. Dann bleibt der Widerſpruch, wenigſtens was den einen Punkt der beiderſeitigen Heilslehre betrifft, ſtehen. Daß Paulus Röm. 3. und in den verwandten Stellen nicht blos von Ceremonialwerken handelt, iſt klar. Röm. 3, 20 redet er davon, daß durch das Geſetz Erkenntniß der Sünde komme. Dieſer Satz gibt den Grund an, aus welchem, wie die vorhergehenden Worte ſagen, durch des Geſetzes Werke kein Fleiſch vor Gott gerecht werden kann (*ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*). Wenn er unter der *ἔργα νόμου* blos die Beſchneidung ꝛc. meinte, könnte er nicht von einem Geſetze ſprechen, das zur Sündenerkenntniß führt; denn die Beſchneidung iſt nicht gegeben, um die Erkenntniß der Sünde zu wirken, ſondern um die Angehörigkeit Iſraels an Jehova zu beſiegeln, allerdings mit der Hindeutung auf die ſündliche Unreinigkeit. Auch verwahrt ſich Paulus v. 31 dagegen, daß er das Geſetz durch den Glauben aufheben wolle; er richte es vielmehr auf (*νόμον ἱστῶμεν*). Das Beſchneidungsgeſetz hat er aber weder aufgerichtet noch aufrichten wollen. Das ganze 4. Capitel des Römerbriefes, in welchem Paulus den Satz vertheidigt, daß Abraham durch den Glauben vor Gott gerecht worden, nimmt ſeine Beziehung lediglich auf die Uebertretung oder das Halten des Sittengebotes. Die *ἀνομίαι καὶ ἁμαρτίαι* in Davids Pſalm (32.) von Verletzungen der moſaiſchen Ritualgebote zu verſtehen, würde den Feingehalt des ganzen Pſalms vernichten. Die neuteſtamentliche Legirung, in der er Röm. 4, 7 wieder auftritt, wird wohl nicht geringer ſein als die urſprünglich altteſtamentliche. Mögen die Riten unter dem Namen der *ἔργα νόμου* mit hereinſpielen; jedenfalls ſind ſie Nebenſache. Das Sittengeſetz in erſter Linie iſt es, auf deſſen Erfüllung nach Paulus die Gerechtigkeit vor Gott nicht gebaut werden kann. Wird alſo der Menſch gerecht vor Gott ohne des Geſetzes Werk, ſo bleibt das „sola fide“ in Kraft.

Man hat den Widerſpruch der beiden Apoſtel von der anderen Seite her zu heben geſucht und den Hebel an dem beiderſeitigen Glaubensbegriff eingeſetzt. Jakobus ſchreibt auch den Teufeln Glauben zu. Sie glauben, daß ein einiger Gott ſei und zittern (2, 19). Ganz unzweifelhaft iſt hier ein anderer Glaubensbegriff zu Grunde gelegt, als wenn Paulus von dem Glauben an das Blut Jeſu Chriſti ſpricht, in welchem Gott uns die Verſöhnung unſerer Sünden darbiete, Röm. 3, 25. Hier iſt eine Willensthat des heilsbegierigen Sünders, das Ergreifen der erneuerten Gottesgemeinſchaft mit entſchloſſener Hintanſetzung des eigenen Gewiſſens und ſeiner Anſprüche. Es leuchtet ein, daß bei einem ſolchen Glauben von der Höllenangſt einer gerichteten Seele keine Rede mehr ſein, daß ein ſolcher alſo auch bei den Teufeln gar nicht gedacht werden kann. Dort bei Jakobus iſt es eine Verſtandesüberzeugung, eine Zuſtimmung zu gewiſſen Wahrheiten, die allerdings auf den Willen ihren Einfluß ausübt, indem ſie bei den Teufeln die Angſt, alſo das Abſtoßen, bei den Gläubigen die Freude, alſo das Verlangen, die Anziehung, das Ergreifen zur Folge hat, aber doch ſo, daß Urſache und Folge, Anfang und Fortſetzung, Hauptakt und begleitender Akt deutlich von einander ſich abheben. So gewiß alſo eine Verſtandesthätigkeit und eine Willensthätigkeit zweierlei ſind, ſo gewiß ſind die Glaubensbegriffe der beiden Apoſtel zweierlei. — Iſt der Sinn, den ſie damit verbinden, nicht am Ende doch der gleiche? Man kommt oft von ſcheinbar entgegengeſetzten Vorausſetzungen auf daſſelbe Endurtheil. Soviel wenigſtens wird man ohne weiteres behaupten können, daß Paulus dem Glauben, den Jakobus meint, die rechtfertigende Kraft auch nicht zuſchreiben würde. Wenn nun Jakobus von einem Glauben redet, der, ſo wie er iſt, ſelbſtverſtändlich nicht vor Gott gerecht machen kann und Paulus wiederum von einem ſolchen, den die Teufel nicht haben können, ſo iſt es klar, daß keiner den andern ſchlechtweg negirt, wenn es auch den Worten nach alſo ſcheint. Aber ſie negiren einander theilweiſe; denn der Glaubensbegriff des Jakobus bildet einen Theil des pauliniſchen, weil in dem Glauben als Willensthat ein Glaube als Verſtandesüberzeugung mit- und vorausgeſetzt iſt. Der Glaubensbegriff des Jakobus erſcheint wie eine Vorſtufe des pauliniſchen, wie ein unentwickelter, in einer gewiſſen Entwicklungsphaſe ſtehen gebliebener Begriff. So läge denn die Frage einfach. Jakobus würde nichts ſagen wollen als: wenn euer Glaube nicht zur vollendeten Willensthat, zum lebendigen Ergreifen der Gottesgemeinſchaft in Chriſto kommt, ſo rechtfertigt er nicht. Aber das ſagt Jakobus nun eben nicht. Statt den höchſt natürlichen Schritt geradeaus in der Richtungslinie des Glaubens zu thun, biegt er ſofort vom

Glauben ab und ſetzt als den eigentlichen, die Rechtfertigung bedingenden, conſtitutiven Faktor die Werke, geht von der niederen Einheit zur Vielheit über, während Paulus von der niederen zur höheren fortſchreitet, wenn man überhaupt von einem ſolchen Entwicklungsgang ſeiner Rechtfertigungsidee reden darf. Denn bei Paulus zeigt ſich von dem Glaubensbegriff des Jakobus nirgends eine Spur. Vielmehr macht alles den Eindruck, daß ſein Glaubensbegriff ebenſo von Anfang an eine in ſich geſchloſſene Einheit, eine in voller Rüſtung aus Jupiters Haupt entſprungene Minerva war, wenn dies Bild erlaubt iſt, wie der Rechtfertigungsbegriff des Jakobus von Anfang an die Zweitheilung in ſich getragen zu haben ſcheint, und nicht das geringſte darauf hinweiſt, daß er im Begriffe ſei, dem Paulus nachzufolgen oder daß er nur auf eine ihm ſonſt fremde Stufe der Anſchauung herabgeſtiegen wäre. Sie ſind beide, ſo wie ſie daſtehen, aus der Wurzel hervorgewachſen. Die Annahme, daß Jakobus von der Rechtfertigung daſſelbe ſagen wolle, wie Paulus, iſt hinfällig. Man müßte den Beweis dafür in irgend einer Stelle ſeines Briefes haben, nicht in Vermuthungen oder in Schlüſſen, die die Harmoniſtik zieht. Sein Glaubensbegriff iſt ein anderer; aber dieſer nicht allein, ſondern auch ſein Begriff von den Werken und von der Gerechtigkeit. Sein Werkbegriff. Das iſt zunächſt ſelbſtverſtändlich; denn mit der Idee des Glaubens ändert ſich bei dem weſentlichen und engen Zuſammenhange beider auch die der Werke. Was der erſteren abgeht, geht der letzteren zu. Es ergibt ſich aber ferner aus den Worten des Apoſtels ſelber. Der Glaube wirkt nach Jakobus nur mit (συνήργει) zu den Werken, er ſelbſt wird vollendet (ἐτελειώθη) durch die Werke. Wirkt er nur mit, ſo wirkt in den Werken zunächſt ein anderes Princip als der Glaube, nicht ein dieſem widerſtrebendes, ihn aufhebendes, aber ein von ihm verſchiedenes, ihm gegenüber ſelbſtändiges. Es kann das natürlich kein anderes ſein als die Liebe, die Jakobus als das königliche Geſetz proklamirt. Dieſes Princip iſt nach ihm alſo ſchon neben dem Glauben von Anfang an da und legt ſich in Thaten auseinander. Aber der Glaube wirkt mit, tönt gleichſam mit und vollendet in dieſem Zweiklang den harmoniſchen Ausdruck eines frommen Lebens. Oder nach der anderen Seite hin gewendet: der Glaube wird vollendet aus den Werken (ἐκ τῶν ἔργων). Das kann nur ſoviel ſagen als: er empfängt ſeine eigentliche Subſtanz, ſeinen realen Inhalt aus den Werken. Die Werke ſind für ſich da, wären auch da in höherer oder geringerer Vollkommenheit ohne den Glauben; der gediegene Stoff wird nunmehr in die Form des Glaubens an den Herrn Jeſum Chriſtum gegoſſen; ſie ſind der lebendige Odem, der den Leib erfüllt und bewegt (2, 26). Stärker hätte ſich Jakobus nicht ausdrücken können. Auf pauliniſchem Standpunkte kann der Glaube nimmermehr die Form ſein, die erſt mit den Werken als ihrem Inhalt und Leben erfüllt werden muß. Vielmehr iſt er, der Glaube ſelbſt, die Quelle des thätigen Chriſtenlebens. Er hat die Liebe nicht neben ſich, ſondern in ſich, ſetzt ſich in die Liebe und ebendamit in die Werke um und beweiſt ſo, daß er ſelbſt das eigentliche individuell geiſtliche Lebensprincip iſt. Endlich iſt auch der Gerechtigkeitsbegriff des Jakobus mit dem des Paulus durchaus nicht identiſch. Wo Paulus irgend von der Gerechtigkeit ſpricht, die vor Gott gilt, da iſt die Erkenntniß der Sünde als eines theils allgemein menſchlichen, theils einzelperſönlichen Geſammtlebens die beſtimmte Vorausſetzung. „Gerechtigkeit" vom Menſchen gebraucht iſt bei Paulus immer in erſter Linie der Stand des Sünders als eines ſolchen, der ohne ſein Zuthun Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens geworden iſt. Von jener Geſammtſünde iſt bei Jakobus nirgends die Rede. Es fehlt nicht an ſcharfen und tiefen Entwicklungen des Begriffs der Sünde. Sein Wort von der Sünde als der Tochter der Luſt und der Mutter des Todes, ſeine Entwicklung der Einheit des Geſetzes, ſeine Schilderung der Zungenſünde und ihrer Macht greift ſo gewaltig an Herz und Gewiſſen als irgend ein Wort des Heidenapoſtels von dieſer Materie. Aber das Zornanrichten des Geſetzes iſt nirgends aufgedeckt. Der „Generalpardon“, der in Chriſto verkündigt wird, beſchäftigt ihn auch nicht mit einer Silbe. Er geht vom einzelnen aus und kommt zum einzelnen zurück. Auch die ſchöne Stelle am Schluſſe handelt von einzelnen Abirrungen der Brüder, die lebensgefährlich zu werden drohen. Im übrigen iſt der Tenor ſeiner Predigt: Thue das, ſo wirſt du leben. Die Barmherzigkeit, die man an anderen thut, ſein Lieblingsthema, iſt ein Ruhm vor dem richtenden Gott, der den Zorn Gottes aufhält, und eine Seele von einem Irrwege zurückführen, iſt ein Werk, das eine ganze Menge von Sünden zudeckt. An dieſen Ausſprüchen ſollte man nicht deuteln und drehen. Sie laſſen ſich unter keiner Bedingung in die pauliniſchen Maßverhältniſſe bringen, ſo wenig als die vielen altteſtamentlichen Worte, die ihnen gleichen. Gerechtigkeit iſt demnach bei Jakobus das Wohlgefallen Gottes an dem Menſchen, der in gläubigem Bekenntniſſe zu Chriſto thut, was Gottes Geſetz ihm gebeut. Der Widerſpruch zwiſchen Paulus und Jakobus iſt alſo am Tage. Darum hat Luther die Epiſtel Jakobi über Bord geworfen. Sie ſei eine ſtroherne Epiſtel. Der Verfaſſer möge ein gut, fromm Mann, ein Apoſtel könne er nimmermehr geweſen ſein. Wer Paulum und Jakobum zuſammenbringe, dem wolle er ſein Barett geben und ſich einen Narren ſchelten laſſen. Luthers Urtheil iſt von höchſter Bedeutung für die bibliſche Theologie. Es zeugt wie von ſeiner unbefangenen Auffaſſung und ſeiner Wahrheitsliebe, ſo von dem bedeutenden Eindruck, den die Epiſtel trotz alledem und alledem auf ihn gemacht hat. Sie iſt nicht die untergeordnete Schrift, als die er ſie zunächſt prädicirt. Luther ſpürte die Kraft, das Gewicht, mit welchem dieſe Zeugniſſe der pauliniſchen Lehrweiſe in den Weg traten, wie er meinte. Die Kirche und die Wiſſenſchaft haben ihm aber nicht Recht gegeben. Wenige Exegeten haben ſich auf den Standpunkt Kerns geſtellt, der in ſeinem Commentar (1838) geradezu ſagt, Jakobus laſſe Weſentliches vermiſſen. Die Inconſequenz ſeines judenchriſtlichen Standpunktes trage den Keim des Untergangs in ſich ſelber. — Der Eifer, mit welchem man von Auguſtin an bis heute den Widerſpruch zu heben bedacht war, zeigt die Wichtigkeit, die man dem Briefe beilegte. Mit einer Logomachie, wie Leibniz wollte, iſt es offenbar nicht abgethan. An der Aechtheit des Briefes kann, ſoweit überhaupt die Kritik bis jetzt vorgedrungen iſt, ohnehin kein Zweifel aufkommen. Die älteſten Zeugniſſe haben ihn; er ſteht in der erſten Linie der Kanonicität. Haben wir ihn vielleicht als das Ergebniß einer unentwickelteren Auffaſſung des Evangeliums von Chriſto anzuſehen? Iſt Jakobus der Knabe am geiſtlichen Verſtande, Paulus der Mann? iſt hier ein noch nicht vom Vollglanz der chriſtlichen Wahrheit erleuchtetes Zeugniß? ein Stück vom Alten Teſtament in dem Sinne, wie man gemeiniglich vom Alten Teſtament redet? Mag er auf manche dieſen Eindruck machen; auf uns macht er den entgegengeſetzten. Zwar die altteſtamentlichen Züge, wie ſchon geſagt, verläugnet er allerdings nicht. Aber er theilt ſie mit anderen Stücken des Neuen Teſtamentes, denen der erſte Rang ſonſt unbeſtritten zukommt. Die Aehnlichkeit der Geſichtszüge mit Matthäus und mit einem Theile der Offenbarung Johannis iſt überraſchend. Allenthalben klingt der Ton der Bergpredigt durch. An geiſtlicher Hoheit, an ſittlichem Ernſt, an Gewalt der heiligen Rede, an Klarheit und Keuſchheit der Sprache ſteht Jakobus keinem pauliniſchen Briefe nach. Er iſt ein unentbehrliches Kleinod des Canons, um ſo unentbehrlicher eben, weil er unter den Briefen ſo allein da ſteht in ſeiner Art. Wir ſtimmen ganz und gar mit dem von Hengſtenberg in ſeinem Vortrag über Jakobus angeführten Worte Bengels überein, wenn er bei der Verhandlung des Gegenſatzes von Paulus und Jakobus ſagt: „Mit der höchſten Ehrfurcht und Einfalt und ohne Abneigung und Verdrehung der Worte müſſen wir die Lehre beider als apoſtoliſch, von Chriſtus und ſeinem Geiſte ausgegangen aufnehmen. Denn beide haben ſowohl wahr als geſchickt geſchrieben, aber jeder in anderer Weiſe, wie ſie denn auch mit einer anderen Art von Leuten zu thun hatten.“

Wo ſtehen wir nun? Iſt alſo Chriſtus zertrennet? Können zwei Urtheile, die einander widerſprechen, göttliche Wahrheit ſein? Gewiß, ſobald ſie es mit einem Gegenſtande zu thun haben, der die Möglichkeit vollkommener Erkenntniß von Seiten eines und deſſelben Subjektes ſeiner Natur nach ausſchließt. Auch die Wahrheit Gottes, ſagt Stier in ſeinen Betrachtungen über Jakobus, hat für uns gar manchmal in der Sache ſelbſt zwei Seiten. Kann da wohl das Wort anders als zweiſeitig davon reden? Der heilige Geiſt wandelt ſeine Stimme, damit wir in Widerſprüchen und Gegenſätzen die tiefſte Einheit finden.“ Die Vereinigungsverſuche, wie die Verwerfung, ſo urtheilt auch Theile in ſeinem Commentar über Jakobi Brief, beruht auf Voreingenommenheit. So gewiß, wie oben entwickelt worden, die Thatſache der menſchlichen Freiheit mit der Thatſache der göttlichen Allmacht im Widerſpruche ſteht, ſo gewiß keine menſchliche Formel jemals die Möglichkeit des Nebeneinanderbeſtehens beider und die Art des Auf- und Ineinanderwirkens beider zur vollen Klarheit bringen wird, und auch die pauliniſche Auseinanderſetzung (Röm. 9, 1 ff.), blos die unläugbaren Thatſachen feſtgeſtellt, ihre Vereinbarkeit mit den Denkgeſetzen nicht dargethan hat, auch nicht hat darthun wollen: ſo erſcheint auch in der Gerechtigkeitslehre des Paulus und Jakobus und der ihnen beiderſeits verwandten Stellen der übrigen neuteſtamentlichen Offenbarung eine Antinomie des Glaubens, die einer Aufhebung der beiderſeitigen Lehren in einer dritten höheren ebenſowenig fähig iſt, als ſie die Zurückführung des einen Gliedes auf das andere geſtattet.

Wir haben dieſe Antinomie als eine exegetiſche Thatſache nachgewieſen. Es bleibt uns übrig, den genaueren Beweis zu führen, daß ſie den Geſetzen der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß entſpricht und auf ihnen beruht.

Die Heilsgewinnung iſt ein Produkt, das aus dem Aufeinanderwirken des göttlichen und des menſchlichen Faktors hervorgeht. Iſt nun das Verhältniß Gottes und des Menſchen an und für ſich ein übernatürliches, alſo durch eine beſtimmte Formel nicht in adäquater Weiſe ausdrückbares, ſo muß die Art, wie der Menſch, beziehungsweiſe wie der Sünder Gottes theilhaftig wird, ebenfalls etwas ſein, was in einen einzelnen Ausdruck nicht zuſammengefaßt, von einem einzelnen Geſichtspunkte aus nicht überſchaut werden kann. Immer wird entweder die göttliche oder die menſchliche Seite überwiegen, alſo beide Male ein Reſt herauskommen, der nicht aufgeht. Wird nämlich der Standpunkt der Erkenntniß auf der göttlichen Verſöhnungsgnade genommen, ſo leidet die menſchliche Selbſtbeſtimmung noth; die Rechtfertigung erſcheint als ein „pur lauteres“ Thun des göttlichen Geiſtes, der dem menſchlichen Geiſte nichts übrig läßt, als die unbedingte Annahme der umſonſt dargebotenen Gottwohlgefälligkeit. In dieſem unbedingten Annehmen beſteht dann die menſchliche Thätigkeit, um derentwillen der Menſch vor Gott als gerecht gilt. Wird dieſem Akte des unbedingten Annehmens auch nur ein Minimum von Freithätigkeit in Beziehung auf Gott, d. h. alſo eine Liebesbewegung zugeſetzt, und dieſer die Rechtfertigung mit zugeſchrieben, ſo wird die letztere, wie oben ausgeführt, wenigſtens im

Minimum ein Werk des Menſchenwillens, ſie wird ein Geben, ſtatt ein bloßes Nehmen zu bleiben; denn der Glaube nimmt, die Liebe gibt. Nun iſt aber der Glaube ſelbſt, dieſe lebendige Aufnahmsfähigkeit, die der Menſch Gott entgegenbringen muß, wenn die dargebotene Gerechtigkeit wirkſam werden ſoll, ſchon eine Lebensäußerung, welche der Sünder als ſolcher Gott nicht entgegenbringen kann, ſondern die in ihm erſt durch einen göttlichen Akt möglich gemacht werden muß. Dieſer Gedanke hat zunächſt gar nichts Widerſprechendes. Er geht ganz einfach auf das Verhältniß des Schöpfers zum Geſchöpfe zurück, und bleibt darauf ſtehen, daß ein Menſch überhaupt nicht fähig iſt, etwas Gutes zu denken oder zu wollen, als von ihm ſelber (2. Cor. 3, 5), und daß auch das bloße Wollen ſchon Gottes Werk iſt (Phil. 2, 13), wie denn auch der Sünder ausdrücklich als todt in ſeinen Sünden bezeichnet wird (Eph. 2, 1—5), ein Ausdruck, dem man ſein bibliſches Vollgewicht nicht um der daraus ſich erhebenden Schwierigkeiten willen nehmen darf, wenn man nicht das ganze Fundament der bibliſchen Theologie ins Schwanken bringen will. Auch liegt in der göttlichen Schöpferthätigkeit unzweifelhaft beides eingeſchloſſen, erſtlich die Mittheilung der Fähigkeit zu irgend einem heiligen Willensakte und ſodann die Aufforderung und der Beiſtand zum Gebrauche dieſer Fähigkeit, ganz in derſelben Weiſe, wie in dem Rufe des Herrn an Lazarus ſowohl ein Befehl lag, den der Todte als ſolcher nicht einmal hören konnte, als auch die Mittheilung der Fähigkeit, den Befehl zu hören und demſelben Folge zu leiſten. Eine ſolche Vergleichung iſt aber doch für uns nicht ſchlechthin beweiſend. Denn ein anderes iſt die leibliche Auferweckung, ein anderes die geiſtliche. Dort handelt es ſich um die Wiederherſtellung von Kräften, die in keiner Weiſe mehr wirkſam waren und zu der ſchöpferiſchen That des Wortes Chriſti ſich rein paſſiv verhalten mußten. Hier, bei der geiſtlichen Erweckung, bei der Wiederanknüpfung des lebendigen Verhältniſſes zu Gott, iſt das Objekt, der Menſchengeiſt, zugleich ein denkendes und wollendes Subjekt, das in jedem Augenblicke, wo die Gnade auf daſſelbe einwirkt, noch in irgend einer Weiſe thätig iſt. Wenn nun dieſem Subjekte auch das Letzte, die Fähigkeit der freien Annahme erſt gegeben werden muß, ſo muß entweder wiederum eine Fähigkeit, dieſe Mittheilung einer Fähigkeit anzunehmen, auf Seiten des Sünders vorausgeſetzt werden, und dann gienge der Proceß ins Unendliche, oder aber wir ſtehen nunmehr an einem Punkte, wo der menſchliche Factor durch den göttlichen beſeitigt iſt, die Rechtfertigung eine That Gottes, ohne alle und jede auch nur empfangende Lebensäußerung dieſes (gerade dieſes und nicht eines ganz neu geſchaffenen) Subjektes wird, eine Idee, welche auch von Seiten der ſtrengſten lutheriſchen Orthodoxie abgewieſen worden iſt, weil ſie zum Manichäismus führen würde. So geht alſo das ſchließliche Ergebniß des wiſſenſchaftlichen Denkens in dem Satze zuſammen: Die Thatſache des gläubigen Bewußtſeins, daß Gott auch im Rechtfertigungswerk alles iſt, muß behauptet, die ſtreng logiſche Folgerung aber, daß der Menſch in demſelben nichts iſt, muß geläugnet werden. Und darin eben erſcheint die Antinomie.

Das gleiche Ergebniß wird nun auf dem entgegengeſetzten Wege geliefert. Die Aufnahme des göttlichen Gnadenaktes von Seiten des Menſchen muß eine Handlung der menſchlichen Freiheit ſein. Iſt der Menſch der Selbſtbeſtimmung zum Zwecke ſeiner Rechtfertigung fähig, ohne daß ein göttlicher Schöpferakt ſie ihm erſt herſtellen muß, ſo iſt der Sünder nicht aller Kräfte gottgefälligen Thuns entkleidet, ſo theilt er ſich mit Gott in die Erlöſungsthat. Die Ehre Chriſti wird dann einem andern gegeben, die Seligkeit des Menſchen iſt nicht mehr bloßes Gnadengeſchenk, ſondern etwas, was der Menſch theilweiſe ſich ſelbſt ver=

dankt, und es wird alſo der Sünder in eben dem Werke, durch das ſeine Sünde aufgehoben werden ſoll, neben Gott geſtellt. Damit hebt ſich der Begriff der Erlöſung auf, und ſtehen wir ſomit abermals in dem Bereiche der Antinomie. Oder nach der andern Seite gewendet. Soll dem Sünder in ſeinem natürlichen Stande die Kraft zur Bekehrung abgeſprochen werden, ſo muß es ein außerordentlicher Gnadenakt ſein, durch die er dieſe Kraft erhält. Er erhält ſie aber nur, wenn er ſie annimmt. Dann ſtehen wir wieder in der erſten Form der Antinomie. Dogmengeſchichtlich hat ſich dieſelbe in der Weiſe dargeſtellt, daß der Pelagianismus auf der einen und die abſolute Prädeſtination auf der andern Seite als die Endpunkte erſcheinen, in welche die folgerichtig weiter gebildete beiderſeitige Rechtfertigungslehre ausläuft. Die Kirchenlehre hat beiderſeits dieſe Conſequenzen abgelehnt. Mit Recht. Denn es werden damit die Grundthatſachen der Schrift und des chriſtlichen Bewußtſeins verneint, die göttliche Gnade und die menſchliche Freiheit, welche letztere doch mindeſtens noch in der Form des möglichen Widerſtandes gegen die Gnade bleiben muß. Aber die Kirche konnte nur bezeugen, daß das Ergebniß, durch welches der eine und der andere Factor des Erlöſungswerkes aufgehoben wurde, ein unrichtiges ſei, weil es gegen jene Thatſachen verſtoße. Die Nothwendigkeit, in der wiſſenſchaftlichen Conſtruction auf dieſe Extreme zu kommen, hat ſie nicht hinwegſchaffen können. Es iſt auch Thatſache, daß die größeſten religiöſen Denker in ſpäterer wie in früherer Zeit auf jene Extreme immer wieder gekommen ſind.

Es liegt aber dieſer Antinomie der Rechtfertigungslehre zugleich ein tief anthropologiſches Moment zu Grunde. Jener Gegenſatz der Glaubenslehre hat ſeine urſprünglichen Wurzeln in der geiſtigleiblichen Anlage der menſchlichen Natur. Dieſe iſt nämlich keineswegs zu einer und derſelben Auffaſſung der Gottesgemeinſchaft vorgebildet, ſondern zu einer doppelten, gegenſätzlichen, die ſich in der Geſchlechtstheilung am klarſten ausſpricht, im übrigen nicht an ſie gebunden iſt. Die männliche Natur trägt die Signatur der Einheit. Sie faßt alles, voran das Göttliche, aus einem Geſichtspunkte auf. Aus dem Grundgedanken entwickelt ſich das Syſtem, indem die Einheit zur Zweiheit ſich erſt entfaltet, alſo nach dem Geſetz der Aufeinanderfolge eins aus dem andern hervorgeht. Darum ſteht bei der männlichen Auffaſſung des Erlöſungsproceſſes der Glaube voran und iſt das alles beherrſchende Princip, aus welchem die Liebe hervorwächst, um ſich in die Mannigfaltigkeit ihrer Werke auszubreiten. Es wäre nun bereits eine irrige Vorausſetzung, wenn man dieſes Sichentfalten des Glaubens zur Liebe und ihren Werken ſich alſo dächte, daß mit dem Maße und der Art des Glaubens immer auch das Maß und die Art der Liebe genau ſtimmen müßte. Die verſchiedenen Factoren des Geiſteslebens ſind keineswegs ſchlechthin gleichmäßig ausgebildet. Vielmehr iſt ſchon in der geiſtigen Naturanlage eine ungleiche Kräftigkeit des Willens in Bezug auf die Geſammtthat der Hingebung an Gott und auf die Vollbringung der einzelnen Werke, ſowohl der Frömmigkeit als der Menſchenliebe, möglich, wie denn, um nur ein Beiſpiel anzuführen, Simſons Glaube zu ſeinem ſittlichen Leben und ſeiner Willensreinheit außer allem Verhältniſſe ſtand, und Petrus in der gläubigen Hingebung an Chriſtum alle Jünger übertraf, ohne deswegen in Abſicht auf ſeine geiſtliche Thatkraft der gleiche zu ſein, eine Differenz, die augenſcheinlich auf ſeiner ſpekulativ gerichteten, aber mit einem ſanguiniſchen Temperamente verbundenen Naturbeſchaffenheit ruhte. Es wirken ferner die verſchiedenen Factoren des Geiſtes nicht in mechaniſcher Weiſe aufeinander, wie ein Körper den Stoß fortpflanzt, den er von dem andern bekommen hat, wie eine Luftwelle die andere ſchlägt: ſondern ſie reizen einander zur Thätigkeit und der Erfolg dieſer Sollicitation iſt ganz verſchieden, je nachdem der ſollicitirte Factor eben eine geringere oder größere Reactionskraft in ſich trägt. Eine gewiſſe Unabhängigkeit der Liebe vom Glauben muß daher ſchon bei dem einheitlichen Gottesleben der pauliniſchen Richtung ſtets mit in Rechnung genommen werden und ſie kommt in manchen Schwächen dieſer Glaubensform ſehr charakteriſtiſch zum Vorſchein. Aber doppelt wichtig wird nun dieſe relative Unabhängigkeit der Liebe vom Glauben, wo das göttliche Leben von Anfang an in die Zweiheit des perſönlichen Weſens eingepflanzt wird und folglich auch von Anfang an nicht anders als zweiſtämmig emporwachſen kann. Das iſt eben bei der weiblichen Natur im allgemeinen der eigentliche, weſentliche Typus. Die weibliche Natur trägt die Signatur der Zweiheit, die zur Einheit ſtrebt und ſich zuſammenſchließt. Denn der Mann als der Erſtgeſchaffene hat von Hauſe aus nur einen Gegenſtand ſeines Verlangens, Gott. Das Weib aber hat von Anfang an zwei: Gott und den Mann. Das ſtimmt mit dem Weſen der Liebe im Menſchen überhaupt. Die Liebe iſt an ſich ſelbſt und urſprünglich zweitheilig, nicht einheitlich, wie der Glaube. Sie hat da, wo ſie zu Tage kommt, ſogleich zwei Gegenſtände, Gott und den Nächſten, denn „das andere iſt dem erſten gleich“ ſagt der Herr, Matth. 22, 38 f. Die Gottesliebe iſt wohl das größeſte und vornehmſte Gebot. Es gibt allenthalben in der Liebe den Ton an. Dennoch „iſt das andere dem gleich“. Nicht in der Gottesliebe allein, ſondern in beiden Arten der Liebe gleichmäßig hanget das ganze Geſetz und die Propheten, v. 40. Dieſe Zweitheilung, welche keine Halbirung iſt, weil eins nicht ohne das andere iſt, bildet die Grundform der weiblichen Natur. Das Weſen des Weibes iſt das Hingegebenſein an das Einzelne und an das Viele. Aus dem Vielen ſetzt ſie erſt das Ganze zuſammen, iſt in eben der Weiſe ſynthetiſch nach ihrem ganzen Weſen, wie die männliche Natur analytiſch iſt.

Und auf dieſen Grund iſt die Gottesgemeinſchaft gebaut, zwiſchen dieſen Endpunkten läuft der Heilsweg. Die menſchliche Natur forderte von Anfang an eine doppelte Art, in der Gott den Menſchen ſich mittheilt, daher auch eine doppelartige Mittheilung der Erlöſung. Die urſprünglichere Art bei letzterer iſt die der Zweiheit; denn im Alten Teſtamente zwar, in der Schöpfung, kommt das Weib vom Manne, aber im Neuen Teſtamente, bei der Erlöſung, kommt der Mann vom Weibe. Die weibliche, zur Leiblichkeit und zur Liebe vorzugsweiſe neigende Natur, in welcher Glaube und Liebe neben einander ſtehend zur Einheit ſtreben, iſt es, welche auch für Empfangnahme der Erlöſungsthat urſprünglich geſchaffen ward. Die zur Fortpflanzung der Erlöſungsthat in zweiter Linie geſchaffene Mannesnatur tritt ganz überwiegend in Paulus hervor, in welchem das Glaubensleben völlig concentriſch geworden iſt und die Werke nicht mehr als rechtfertigend erſcheinen, weil ſie nicht mehr ein Erzeugniß der ſelbſtändig neben der niederen Glaubensform ſtehenden Liebe ſind, ſondern eine durch die Liebe mittelbar aus dem Glauben ſelbſt hervorgetriebene Frucht. Daher iſt die Rechtfertigung bei verſchiedenen Naturen eine verſchiedene. Bei einheitlichen iſt ſie einheitlich; wo aber die Zweiheit die Grundform des Lebens bildet, vollzieht ſie ſich in der Zweiheit. Daß aber aus dieſer Verſchiedenheit des Rechtfertigungsproceſſes eine Verſchiedenheit des ganzen Chriſtenlebens hervorgehen muß, iſt einleuchtend. Die beiden Arten von gläubigen Seelen, ſo ſehr ſie einander gegenſeitig fordern und ergänzen, kommen einander im Verlauf ihrer Entwicklung nicht unbedingt näher, vielmehr ſetzen ſie alle ihre Beſtimmtheiten aus ſich heraus und prägen ihre Eigenthümlichkeit in jeder einzelnen ihrer Erſcheinungen je länger deſto klarer und vollſtändiger aus. In der perſönlichen Begegnung und im Aufeinanderwirken der Gemeinſchaften hat dies die unvermeidliche Folge, daß beide einander nur bis auf einen gewiſſen Grad verſtehen. Und dieſes Einandernichtverſtehen artet bei Sündern begreiflicherweiſe immer wieder in ein feindſeliges Einanderbeſtreiten aus. Aber jenes Nichtganzverſtehen, das ſeinen Grund in der beiderſeitigen Tiefe des göttlichen Schöpfungs- und Erlöſungsgedankens hat, und bei gottebenbildlichen und geiſtigen Weſen eine einfache Folge des unendlichen Reichthums der Perſönlichkeit überhaupt iſt*), und dieſes unduldſam und herrſchſüchtig feindſelige Einandergegenübertreten, bei welchem ſchließlich jeder Theil nur in der geiſtigen Vernichtung des andern ſich befriedigt finden kann, ſind zwei ſehr verſchiedene Dinge. Denn die geſunde Entwicklung wird durch den Gegenſatz geweckt, verläuft an ihm und ſie kann nicht anders als ſo gedacht werden. Und eben darin, in dieſem lebendigen Aneinandergebundenſein, liegt auch die Nöthigung, ſich immer wieder gegeneinander auszugleichen und auf die urſprüngliche Einheit, der ſie beide entſtammen, zurückzugehen. Dafür hat die Kirche kein größeres Beiſpiel als Paulus und Jakobus und ihr brüderliches Tragen des Gegenſatzes, in welchem ſie ſtanden (Ap.-G. 15 und 21 und Gal. 2).

---

*) Auf eine merkwürdige Weiſe iſt wiederum dieſes Verhältniß der Perſönlichkeiten, vermöge deſſen ſie einander niemals ganz verſtehen, immer noch etwas übrig bleibt, worein ſie ſich ſchicken müſſen, in dem Geſchlechtsleben abgebildet. Der ſittliche Adel der Perſönlichkeit hängt davon ab, daß jeder Theil dem andern nach gewiſſen Seiten ſeines Weſens ein Geheimniß bleibt. Das iſt der poſitive, gottgewollte Inhalt jener Gefühle, welche durch den Sündenfall in Thätigkeit getreten ſind.

VII.

Der Gegensatz in der apostolischen Gemeinde überhaupt.

Was bei Jakobus in ſo ausgeprägter Geſtalt erſcheint, daß es der pauliniſchen Lehrweiſe geradezu verneinend gegenüber tritt, das iſt in den übrigen mit Jakobus verwandten Schriften, wenn auch nicht ebenſo gegenſätzlich klar, doch ebenſo beſtimmt enthalten. Wir haben bereits in der Kürze darauf aufmerkſam gemacht, wie Matthäus den Herrn vorzugsweiſe in der altteſtamentlichen Beleuchtung zu ſchauen gibt. Es iſt nunmehr des genaueren nachzuweiſen, wie er ſowohl in Abſicht auf ſeine Chriſtologie als nach ſeiner Lehre von der Heilsgewinnung auf der Seite des Jakobus ſteht. Was die erſtere betrifft, ſo herrſcht in dieſem Evangelium die menſchliche Betrachtung der Perſon Chriſti vor. Das göttliche Element, das bei Jakobus in dem Namen des Herrn der Herrlichkeit und dem Glauben an ihn ſich geltend macht, iſt zwar auch bei Matthäus genugſam gewahrt. Die Geburt aus Maria durch den heiligen Geiſt mit ausdrücklicher Verneinung des „Manneswillens“ Mt. 1, 18 ff., die Fähigkeit des Meſſias, ſogar andere mit dem heiligen Geiſte zu taufen (c. 3, 11), alſo göttliche Lebenskräfte den Sündern mitzutheilen, eine Eigenſchaft, die ſchlechterdings von einem Menſchen nicht ausgeſagt werden kann und nirgends in der Schrift auch nur andeutungsweiſe ausgeſagt iſt, die hohe und univerſale Gerichtsgewalt des Meſſias (ib. v. 12, c. 7, 22 und ſonſt), die Gottesſohnſchaft bei der Verſuchung (c. 4, 3), in dieſem Zuſammenhang eine Bezeichnung, die nur unter der Vorausſetzung ihrer Uebereinſtimmung mit der johanneiſchen und pauliniſchen Chriſtologie einen wirklichen Sinn hat, das Teufelaustreiben im Namen Jeſu (c. 7, 22), ſeine Befugniß, Sünden zu vergeben (c. 9, 6), die Einzigkeit ſeines Verhältniſſes zum Vater und ſeine Macht, in dies Verhältniß andere mitaufzunehmen oder nicht aufzunehmen (c. 11, 27), die Parallelisirung der Läſterung wider den heiligen Geiſt mit der Läſterung wider den Sohn (c. 12, 31 ff.), das Bekenntniß des Petrus (c. 16, 16 ff.), Chriſti Allgegenwart in der künftigen Gemeinde (c. 18, 20 und 28, 20) ganz beſonders dann die Idee des weltverſöhnenden Opfers (c. 20, 28), ſammt all den Weiſſagungen von ſeiner herrlichen Zukunft in den letzten Capiteln, und endlich die feierliche Inanſpruchnahme der Gleichheit mit dem Vater und dem heiligen Geiſt bei der letzten Anſprache an die Jünger (c. 28, 18 f.) —: das alles iſt mehr als hinreichend, um eine johanneiſche oder pauliniſche Chriſtologie daraus zu entwickeln. Aber doch nur, um ſie zu entwickeln. Offen liegen die ſpekulativ=theologiſchen Ideen des erſten Evangeliſten nicht zu Tage. Er nimmt bei Entwerfung des Stammbaumes Chriſti (c. 1) keine Veranlaſſung, die Vorweltlichkeit Jeſu zu verkündigen. Die göttliche Seite der Perſon Chriſti fordert unbedingt, daß er als das zugleich über= und innerweltliche Lichts= und Lebensprincip, namentlich auch mit Bezug auf die Menſchheit, erkannt und ausgeſprochen werde. Darauf läßt ſich Matthäus nicht ein. Er wandelt unter ganz anderen Zonen und Sternbildern der Offenbarung. Sein Chriſtus iſt und bleibt allenthalben ein Menſch, eine perſönlich, geiſtigleiblich begrenzte Erſcheinung (nur 18, 20 und 28, 20 ausgenommen), er tritt nie in die wunderbare Beleuchtung eines gleichzeitig unperſönlichen, die Kreatur erfüllenden und tragenden Weſens, wie bei Johannes, wo er in einem ganz anderen Sinne, als dies von den Jüngern Jeſu Matth. 5, 14 geſagt wird, das Licht der Welt (9, 5, vgl. mit 1, 3), und die (leibhaftige, perſönliche) Auferſtehung heißt (11, 25), deſſen Fleiſch und Blut man eſſen und trinken müſſe, um das Leben zu haben (c. 6, 53 ff.). Man braucht ſich nicht eben tief in den Geiſt der beiderſeitigen Evangelien zu verſenken, um zu begreifen, daß die letztgenannten Worte bei Matthäus nicht wohl vorkommen könnten.

Was nun aber weit ſchwerer ins Gewicht fällt, das iſt die Erlöſeridee bei Matthäus. Hier kommt vor allem die Bergpredigt zur Sprache, dieſe größte und ſchönſte aller Reden Jeſu, von welcher Ewald mit Recht ſagt, „daß ein eigenthümlicher Zauber über das Ganze ausgebreitet ſei, daß man den Anhauch des Einzigen in ihr ganz nahe fühle, und daß auch niemand denſelben wieder ins Leben rufen und in der Schrift verzeichnen konnte, der ihm nicht urſprünglich ganz nahe geſtanden“, wie denn auch die Chriſtenheit auf dem rein praktiſchen Wege der erbaulichen Anwendung über den unvergleichlichen und durch nichts zu erſetzenden Werth derſelben in Abſicht auf die Erkenntniß Chriſti und ſeines Reiches längſt entſchieden hat. Dieſe Rede des Herrn alſo iſt nun in auffallendſter Weiſe faſt aller johanneiſch und pauliniſch ſpekulativen Elemente bar und gibt insbeſondere vom Heilsweg ein gänzlich anderes Bild als es auf jener Seite ſich findet. In dem ganzen Verlaufe derſelben iſt zuvörderſt von dem Glauben an die Perſon Chriſti keine Rede. Nur der Glaube an ſein Wort oder vielmehr die Befolgung deſſelben, nämlich ſeiner Gebote und Geſetzesauslegung wird zum Schluſſe noch gefordert. Von irgend welcher rechtfertigenden Bedeutung des Glaubens iſt vollends keine Silbe zu leſen. Dagegen entfaltet ſich in dieſer Predigt des Herrn eine Fülle von Geboten, von ſitt=

lichen Grundſätzen, von Lebensregeln, die aus der Tiefe einer frommen Welt- und Lebensauffaſſung ſtammen, von Anweiſungen zur Uebung praktiſcher Frömmigkeit nach ihren einzelnen Seiten hin, durch welche die Bergpredigt geradezu das Grundgeſetz des Reiches Chriſti und zwar in juriſtiſcher nicht minder als in moraliſcher Hinſicht geworden iſt. Allerdings beginnt ſie mit Verheißungen, nicht mit Vorſchriften. Das bringt ihr neuteſtamentlicher Charakter mit ſich. Aber dieſe Seligpreiſungen werden nirgends mit dem Glauben in unmittelbare Verbindung geſetzt. Das geduldige, auf geiſtlicher Geſinnung ruhende Tragen der Armut (das πνευματικῶς πτωχὸν εἶναι), des Leides, der Verfolgungen, die Uebung der Sanftmuth, das Verlangen und Streben nach Herſtellung der Idee der Gerechtigkeit im Menſchenleben, die thätige Friedensliebe, die Mildthätigkeit, die Keuſchheit — alſo lauter Tugenden ſind es, an welche die Seligpreiſungen angeknüpft werden. Dabei iſt nirgends ausgeſprochen, daß dieſes Tugendſtreben aus der perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto hervorwachſe, daß die Erfüllung des Geſetzes nur eine Frucht des lebendigen Glaubens an den Heiland der Welt ſei. Der Heiland bezeugt wohl, daß er gekommen ſei, das Geſetz zu erfüllen, aber er ſagt nicht, daß er zu dieſer Erfüllung irgend Hilfe leiſten, oder gar ſelbſt das Wollen und Vollbringen bewirken werde. Der gute Baum, der gute Früchte bringt, iſt zunächſt lediglich ein ſittliches Gewächs; für einen anderen Begriff iſt in c. 7, 16 ff. keine Handhabe gegeben. Der kluge Mann, ib. 14 ff., wird angeredet wie einer, der ſein Haus ſelber baut. Davon, daß ihm Chriſtus daſſelbe bauen will, daß er ſich erbauen laſſen ſoll auf dieſen Felſen — ſteht nichts im Text. Mit alledem behaupten wir natürlich nicht, daß Chriſtus alles das, wovon er nicht ſagt, daß er es im Menſchen thue, von dem Menſchen als eigenes Werk fordere. Es iſt nur davon die Rede, daß die pauliniſch-johanneiſche Art hier fehlt und daß es ſeinen Grund in der göttlichen Weisheit haben muß, wenn ſie fehlt. — Man erklärt das Fehlen gemeiniglich wieder aus der göttlichen Erziehungsweisheit. Das Geſetz ſei nur als Vorſtufe des Glaubens behandelt. Der Glaube muß freilich allenthalben ſubintelligirt werden. Er liegt verſteckt und muß die nach innen gewendete Seite dieſer Geſetzespredigt ſein, ſonſt wäre ſie nicht nur nicht neu- ſondern nicht einmal altteſtamentlich. Aber wenn wir den Glauben als die Kehrſeite oder das innere Gewebe, die Geſetzespredigt als die Erſcheinungsſeite oder die äußere Conſtructionsform erkennen, ſo iſt von da noch ein weiter Schritt zu der Behauptung, daß dieſe ganze Behandlung der göttlichen Offenbarung von Seiten des Herrn nur ein Proviſorium geweſen ſei, eine bloße pädagogiſche Vorſtufe, indem er für nöthig hielt, mit dem eigentlichen Reichsgedanken noch zurückzuhalten und vorerſt, was er im Sinne hatte, um der unmündigen Zuhörer willen nur in einer unentwickelten, unvollkommenen Geſtalt vorzutragen, das Wahre, Vollkommene einer ſpäteren Zeit und der Selbſtbewegung des Offenbarungsgedankens überlaſſend. Eine ſolche Auffaſſung der Bergpredigt würde uns in einen ſonderbaren Conflikt mit dem Evangelium Johannis, ja mit dem Täufer Johannes ſogar bringen. Denn in erſterem einmal jedenfalls iſt von einer ſolchen Pädagogik nichts zu verſpüren. Die Meſſiaswürde, ja die Gottesſohnſchaft und himmliſche Abkunft Chriſti führt ſich dort in den erſten Capiteln ohne alle und jede Vorſtufe ein. Aber auch der Täufer nach dem Bericht des Matthäus weiſt, wie oben gezeigt, ſchon mit ſolcher Entſchiedenheit, ſo unumwunden auf Jeſum von Nazaret als den Sohn Gottes und Weltheiland hin, daß es rein unbegreiflich wäre, wie Chriſtus hernach wieder vorſichtig zudecken ſollte, was der Täufer längſt aller Welt aufgedeckt hat. Dieſe Theorie von der moraliſchen Haltung der Bergpredigt als einer bloßen Maßregel heiliger Klugheit von Seiten Jeſu iſt gänzlich hinfällig. Die Meſſiasidee war vom Alten Teſtament her ſchon ſo ganz der Mittelpunkt des frommen Denkens und Lebens geworden, und ſie ſelbſt war ſo nach allen Seiten hin entwickelt und bekannt im gläubigen Iſrael, die Vorausſetzungen zur johanneiſchen und pauliniſchen Rechtfertigungslehre waren in den Propheten auch ſo richtig und vollſtändig gegeben, daß eine ſolche Politik der Zögerung in Abſicht auf die Idee ganz überflüſſig erſcheint und nur in Abſicht auf die Perſon des Meſſias eine weiſe Zurückhaltung geboten erſchien, was etwas gänzlich Anderes iſt. Dieſe ganze ſo beliebt gewordene Beleuchtung der Bergpredigt mit dem Dämmerlichte der Ungewißheit über Gottes eigentliche Wege und Gedanken verdankt ihren Halt lediglich der vielgewaltigen Vorausſetzung von der Nothwendigkeit einer niederen Erkenntnißſtufe auf Seiten des Alten Teſtamentes gegenüber dem Neuen Teſtamente, beziehungsweiſe der unvermeidlichen Lehre vom „Fortſchritt“. Da man mit der Stellung der Bergpredigt gegenüber von den pauliniſchen Lehren nicht zurecht kam, ſo nahm man an, erſtere ſei nur eine niedere Form der Mittheilung göttlicher Wahrheit, der Schatten zukünftiger Güter; das Weſen ſelbſt liege dann in Paulus und Johannes. Man hat nicht begriffen, wie damit der ganze Chriſtus des Matthäus überhaupt zu einer ebionitiſchen Erſcheinung herabgedrückt wird, da doch Matthäus der entgegengeſetzten Elemente ſo ſehr viel enthält. Man hat auch nicht einſehen wollen, welch eine Zerriſſenheit dadurch in das Charakterbild Jeſu überhaupt käme, wenn der ſo unzweifelhaft urſprüngliche Matthäus ihn als Morallehrer aufgefaßt hätte, Johannes aber als Verkündiger des wahren Evangeliums.

In Wirklichkeit aber iſt die Bergpredigt nichts anderes als die ſchlechthin urbildliche Ausprägung desjenigen Offenbarungselementes in Chriſto, vermöge deſſen er das moſaiſche Geſetz in der verklärten Geſtalt eines neuen Geſetzes (nova lex) in ſein Reich einführt; oder was auf daſſelbe hinausläuft: die Bergpredigt iſt die Verkündigung des neuen und lebendigen Weges zur Gerechtigkeit, der in dem Thun der Gebote Chriſti als einzelner ſich vollendet, wo alſo die fromme Sittlichkeit in ihrem untrennbaren Zuſammenhang mit dem Glauben an Chriſtum als den Offenbarer des göttlichen Liebeswillens die Urſache des göttlichen Wohlgefallens an dem Menſchen wird. Sie iſt die Anweiſung zum ſeligen Leben vorzugsweiſe für diejenigen Seelen, welche vermöge ihrer Naturbeſchaffenheit keiner anderen Bewegung zu Gott als der vom Einzelnen zum Ganzen fähig ſind. Indem nun die Idee des Mittlers und Verſöhners bei Matthäus zwar nicht fehlt, aber merklich zurücktritt, ſo tritt ebendamit die Idee des Geſetzgebers, des Meiſters und Lehrers, des Vorbildes und des Richters deſto mehr in den Vordergrund. Nach dieſer Seite wirft die Bergpredigt ein Gewicht in die Wagſchale, das man nicht verkennen darf. Sie hat in der Welt ihren ganz beſonderen Zuhörerkreis unter den Jüngern Chriſti, bei welchem ſolche Saiten vor allem tief und ſtark anklingen. Für diejenigen aber, welche das entgegengeſetzte Bedürfniß treibt, aus der Einheit heraus ihre Gottesgemeinſchaft zu geſtalten, iſt ſie das, was dem pauliniſch-gerichteten Chriſten das Geſetz überhaupt iſt, ein Zuchtmeiſter auf Chriſtum im höheren Sinne, d. h. ein Wegweiſer zur centralen Sünden- und ebendamit auch zur centralen Heilserkenntniß.

Aus den übrigen Theilen des Evg. Matth. heben wir als ganz beſonders bezeichnend für den Standpunkt deſſelben noch die bei ihm allein vorkommende Rede Chriſti von den Werken der Barmherzigkeit (c. 25, 31 ff.) hervor, eine Stelle, die auch in Betreff der Auffaſſung der Perſon Chriſti als des Weltrichters ſehr belehrend iſt, ſofern er hier gleichfalls es nicht mit dem Ganzen des Menſchenlebens, ſondern mit dem Einzelnen zu thun hat. Die Auslegung dieſer Stelle iſt freilich ſchon Gegenſtand vielfachen Fragens unter den

Schriftgelehrten geweſen. Man hat zu große Scheu vor dem Zugeſtändniſſe, daß der Herr die Verleihung des ewigen Lebens und den Namen der Gerechten an das Thun gewiſſer einzelner Liebeswerke knüpfen ſoll. Dem iſt aber, wenn man der Schrift nicht Gewalt anthun will, doch nicht auszuweichen. Der Menſchenſohn verſammelt hier alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) vor ſeinen Stuhl, um ihnen zu geben, was ihre Thaten werth ſind. Das Gericht erſtreckt ſich ſelbſtverſtändlich auf alles, was je von Adams Geſchlecht unter dem Himmel gelebt hat, und die Scheidung in Schafe und Böcke umfaßt auch nach dem einfachen und nothwendigen Wortſinn die ganze Menſchheit. Von irgendwelcher Beziehung des Lebens auf Chriſtum, ja überhaupt vom Gerichtetwerden nach dem Glauben kann alſo bei unzähligen Menſchen keine Rede ſein. Sie können nur nach dem Einen gerichtet werden, was jedem Menſchen, er ſei Fetiſchanbeter oder evangeliſcher Chriſt, zu Gebote ſteht und an ſie alle ganz gleichmäßig als Maßſtab des Urtheils angelegt werden kann: nach der Liebe. Sie iſt von allem, was in des Menſchen Herz gepflanzt iſt, das Elementarſte, das Einfachſte, jedenfalls von allem, worauf Gottes Reich in der Welt beruht, das Letzte, was untergeht, wenn die Kräfte, welche die Gemeinſchaft mit Gott zerſtören, ihr Werk thun können. Wie es überhaupt einer von den Zügen der wunderbaren Weisheit Gottes iſt, den Lebensbrunnen nie blos aus einer Röhre hervorbrechen zu laſſen, ſondern immer zwei einander zu coordiniren, damit beim Fehlen der einen wenigſtens die andere noch fließe (man denke an die Gegenſätze des Wortes und des Gewiſſens, des Apoſtolats und der Prophetie u. a.); ſo auch hier. Die Liebe iſt dem Glauben coordinirt, um ihn äußerſten Falls vertreten zu können. Das iſt heute noch in der Chriſtenheit zu beobachten. Wenn alle Lichter des Glaubens an Gott in der Seele eines Menſchen erloſchen ſind, ſo bleibt das Flämmlein der Bruderliebe, der Nächſtenliebe wenigſtens, noch übrig, daher auch bei dem modernen Heidenthum nur noch das eine Band mit der Chriſtenheit beſteht, das in der Anerkennung und Ausübung der Liebespflichten liegt. Man kann dieſes elementarſte Element der Gerechtigkeit mit dem Gewiſſen geradezu als gleichbedeutend ſetzen. Denn der Gottesläugner hat gegenüber von Gott überhaupt, der Fetiſchanbeter gegen den wahrhaftigen Gott kein Gefühl einer Verpflichtung mehr. Aber gegenüber von ſeinem Nebenmenſchen hat er ein ſolches lebenslang und bei jeder Art von Unglauben; es iſt eben ſein Bruder, den er ſiehet. Daher iſt das ein heiliges und gerechtes Gericht Gottes, das bei ſeinen Urtheilen über die Völker die Liebespflicht zum Grunde legt. Und im Umkreiſe der Nächſtenliebe wiederum iſt das Mitgefühl mit den Unglücklichen das Aeußerſte, was man von dem Menſchen, ſo lange er noch ein Menſch iſt, erwarten kann, was ſelbſt der Kannibale noch fühlt, wenn nicht die Kriegsfurie ihn grauſam macht. Wer auch das verläugnet, hat den letzten Reſt ſeiner Gottebenbildlichkeit ausgezogen. Die „Geringſten“, an deren Stelle ſich die ewige Liebe am Tage des Gerichts mit ſo großer Herablaſſung ſetzt, ſind alſo ſchlechthin diejenigen Menſchen, welche in ihrer augenblicklichen Lage den elendeſten Theil der Menſchheit vorſtellen. Wer ſonſt nichts von Gott, noch weniger von Chriſto gewußt, aber im einzelnen Falle der Stimme des Erbarmens gegen ſein Fleiſch und Blut gehorcht hat, der wird ſelig. Wer das nicht gethan, wird verdammt, er ſei ſonſt, wer er wolle. Daß bei dem Chriſten außerdem und überdem noch ganz andere Anhaltspunkte für ſeine Seligſprechung oder Verdammung in Anwendung kommen, liegt auf der Hand. Bei ihm werden inſonderheit die Werke auch ſchon in ihrem Verhältniſſe zum Glauben gerichtet. Aber die Elemente hat er mit allen Heiden gemein. Von Werkgerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann hiebei keine Rede ſein. Denn

Werk- oder Selbſtgerechtigkeit hat immer ein bewußtes Verhältniß zu Gott zur Vorausſetzung. Wo ein ſolches nicht iſt, hat der Menſch keine Idee von der Gerechtigkeit. Sein Rechtthun, ſeine Liebeserweiſung iſt unbewußt. Er thut es, weil er's nicht anders weiß, weil er nicht anders kann und das eben iſt das urſprünglich Göttliche in ihm, das die Stelle des Glaubens vertreten kann. Sobald die Liebe reflectirt wäre, wäre ſie nicht mehr Liebe, ſondern Selbſtſucht. Dann würde ſie auch nicht mehr rechtfertigen. Darum hat auch die Liebe des modernen Heidenthums keine rechtfertigende Kraft, denn ſie iſt ſehr ſelbſtbewußt und beruht auf der mehr oder minder bewußten Abkehr von Chriſto und von Gott.

Iſt unſere Auslegung richtig, ſo kann alſo der gerechten That ihre ſelbſtändige Bedeutung neben dem Glauben in Betreff der Rechtfertigung nicht weiter beſtritten werden. Denn nicht nur erwähnt der Herr des Glaubens hier mit keiner Silbe, ſondern es iſt auch gar nicht möglich, denſelben an dieſer Stelle unterzubringen. Dann muß aber ein Verhältniß des Menſchen zu Gott anerkannt werden, das nicht vom Glauben, beziehungsweiſe nicht von ihm allein, ſondern vom Thun, nicht von der Empfänglichkeit für Gott, ſondern von dem freien Handeln in Bezug auf Gott, oder je nach Umſtänden, auf das, was Gottes Stelle vertritt, die Menſchen, ausgeht. Es muß eine Doppelheit der Beziehung zu Gott im Menſchengeſchlechte zugegeben werden, die in der Schöpfung urſprünglich gegründet iſt und vom erſten Tag der Welt bis zum jüngſten ſich behauptet. Daher der Standpunkt, der durch Matthäus vom Anfang ſeiner Schilderung Jeſu bis zum Schluſſe vertreten wird und der ihm ſeine Selbſtändigkeit neben Paulus und Johannes ſichert.

Der altteſtamentliche Zug geht auch durch den Pauliner Lucas. Außerdem daß er in dem Eingange ſeines Evangeliums den altteſtamentlichen Ton noch weit mehr als Matthäus und Marcus anklingen läßt, hat er einzelne Ausſprüche des Herrn aufbewahrt, die in den pauliniſchen Gedankenkreis ſich nimmermehr einfügen laſſen. Und zwar thut er das gerade an den Stellen, wo die Rechtfertigungslehre ihren vornehmſten Sitz bei ihm hat. Es ſind die zwei Stücke vom verlorenen Sohn und von der Sünderin in Simons Hauſe, die wir meinen (Luc. 15, 25 ff. und 7, 47). Der ältere Bruder des verlorenen Sohnes muß es ſich meiſtens gefallen laſſen, zu Gunſten der Lehreinheit unter die Todten geworfen zu werden. Man behandelt ihn als eine Natur, die jedes göttlichen Lebens bar iſt und lediglich die von Hoffart ſtinkende eigene Gerechtigkeit des natürlichen Menſchen ans Tageslicht bringt. Allein hiezu hat man in der Rede Jeſu keinen Grund. Der Vater hat gegenüber von dem Anſpruch auf Anerkennung ſeiner bisherigen Treue, welchen der Sohn erhebt, kein Wort des Tadels. Die Zurechtweiſung, die dem letzteren allerdings zu Theil wird, lautet ungemein rückſichtsvoll und liebreich, beſtätigt alſo mittelbar, was der Sohn behauptet hat, und erkennt in dem Unwillen des Sohnes ein Moment der Berechtigung, mit andern Worten eine Wahrheit, die ſich an den unrechten Ort verirrt hat. Dieſe heilige Wage liebender Gerechtigkeit verliert ihr Gleichgewicht, wenn der ältere Sohn auf Koſten des rückkehrenden Sünders ſo herabgeſetzt wird, als ob der ununterbrochene Gehorſam gegen den Vater gegenüber der Buße des jüngeren Bruders gar nichts werth wäre. Die Herzensſtellung des älteren Bruders iſt eben diejenige eines an ſtrenge Zucht und Selbſtbeherrſchung gewöhnten Menſchen, der ſich in die Möglichkeit ſo ſchandbarer Verirrungen und ſolch lüderlicher Verkommenheit, wie er ſie hier vor ſich ſieht, nicht hineindenken kann, weil freilich auch die Verſuchungen dazu gar nicht ſo in ſeinem Wege und ſeinen Verhältniſſen liegen. Solche Naturen finden ſich unter den edelſten Chriſten allenthalben, zumal auch unter dem weiblichen Geſchlechte. Die genaue

Ordnung, der fromme, züchtige Geiſt, in welchem man von Jugend auf dahingieng, macht gar nicht ſelten ſcharf im Urtheil über andere, vorzugsweiſe in dem, was den Anſtand und die Scham verletzt. Das iſt die ſchwache Seite ſolch reiner Charaktere, wie es überhaupt die größte Schwäche der Starken iſt, ſich in die Schwäche anderer nicht hineindenken zu können. Aber darum kann man nicht dieſe ganze Gattung von Chriſten aus der Liſte der Lebendigen ſtreichen. Man würde einen der vorzüglichſten Theile des Volkes Gottes damit hingeben. Des Vaters Herz iſt freilich weiter. Im übrigen bleibt alſo bei richtiger Werthung des fraglichen Charakters das bedeutungsvolle Beiſpiel eines Lebens, das von der Linie der göttlichen Gebote niemals principiell abgewichen iſt und nach dem Worte des Herrn v. 7 der Buße nicht bedarf, was natürlich nicht auf einzelne Theile, ſondern nur auf die Geſammtſtellung zu Gott zu beziehen iſt.

Weniger ſichere Anhaltspunkte, aber Stoff genug zum Nachdenken bietet das Wort des Herrn an die Sünderin in Simons Hauſe: ihr ſind ihre vielen Sünden vergeben, denn ſie hat viel geliebet. Das vorangehende Gleichniß, wie der nachfolgende Satz: wem aber wenig vergeben wird, der liebet wenig, und ſo der ganze Zuſammenhang kann auf den Gedanken bringen, daß der Herr zunächſt nur ſagen wollte: von ihr habe er viel Liebe zu erwarten, weil er ihr viel habe vergeben müſſen. Dies iſt jedenfalls in Chriſti Worte miteingeſchloſſen. Dennoch iſt es ſchwer, ſich hiebei zu beruhigen. Es kann jedenfalls den anderen Gedanken miteinſchließen, daß die Sünderin durch ihre Liebe den Herrn bewogen habe, ihr mit ſo reicher Sündenvergebung zu begegnen. Dieſe Liebe iſt freilich keine andere als die mit dem Glauben verbundene, in ihm eingeſchloſſene Liebe. Getrennt vom Glauben kann ſie nicht gedacht werden. Aber es iſt Liebe zunächſt und nicht Glauben. Letzterer wird am Schluſſe (v. 50) als das eigentlich Wirkende genannt: „Dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin mit Frieden“. Und damit iſt ſoviel bewieſen, daß der Herr den Glauben als die den Sünder rechtfertigende Bewegung ſeines Geiſtes in dieſem Theile der Liebe vorſetzt. Aber es iſt nicht bewieſen, daß er die Liebe von dem Rechtfertigungswerke ausſchließt. Es iſt ſogar unmöglich, zu denken, Chriſtus hätte ſagen können: dein Glaube hat dir geholfen, nicht aber die Liebe. Dieſe Verneinung wäre mit v. 47 ſchlechthin unvereinbar. Wenn aber der Liebe der Sünderin nicht abgeſprochen werden kann, daß ſie auch geholfen hat, ſo iſt wenigſtens das sola fide hier nicht anwendbar, und muß der rechtfertigende Glaube hier als ein ſolcher gedacht werden, in welchem die Liebe mitenthalten iſt, und zwar als mitwirkende Kraft.

Fügen wir dieſen Hauptſtellen noch die Rede des Herrn vom Phariſäer und Zöllner an (Luc. 18, 9 ff.), wo der Herr nicht ſagt, daß der Phariſäer gar nicht gerechtfertigt geweſen ſei, ſondern nur, daß der Zöllner κατέβη δεδικαιωμένος — ἢ γὰρ ἐκεῖνος (Luther und mit ihm viele Neuere: „vor jenem, mehr als jener“. Andere freilich auch: „aber jener nicht“), ferner die Antwort an den Oberſten, ib. v. 18 ff.: „du weißeſt die Gebote wohl“, alſo: „thue das, ſo wirſt du leben“, dem das „eins fehlt dir noch“ ja nur als Prüfſtein der Reinheit ſeiner Geſinnung hätte dienen ſollen und eine unmögliche Probe auch hiemit gar nicht auferlegt war; erwägen wir die auffallende Verheißung in der Geſchichte vom ungerechten Haushalter, daß durch Almoſengeben die Hoffnung erworben wird, von anderen in die ewigen Hütten aufgenommen zu werden; nehmen wir dazu (c. 11, 41) die Anweiſung, Almoſen zu geben von ſeinem Gute, um das etwa unrecht Erworbene von der anklebenden Ungerechtigkeit zu reinigen, Stellen, welche mit einzelnen Ausſprüchen des Alten Teſtamentes, wie z. B. Daniel 4, 24, genau übereinſtimmen und um ſo weniger in die gewohnte neuteſtamentliche Sprache umgeſchmolzen werden können: faſſen wir, ſage ich, das alles zuſammen, ſo iſt am Tage, daß auch Lucas der pauliniſchen Rechtfertigungslehre gar nicht unbedingt zur Stütze dient, vielmehr in klaren Tönen auch wieder mit Jakobus harmonirt.

Unter den Quellen für den petriniſchen Lehrkreis, wie man ihn gewöhnlich nennt, halten wir uns, ohne den 2. Brief Petri und den des Judas ihrem bibliſch-theologiſchen Werthe nach herabſetzen zu wollen, zunächſt an den ohne Frage gewichtigeren erſten Brief Petri ſelbſt. Es bietet derſelbe zwar in Abſicht auf die Rechtfertigungslehre nichts Entſcheidendes dar. Den Lehrkämpfen der apoſtoliſchen Zeit ſteht er ſogar ferner als Jakobus; ſeine Haltung iſt mehr ermahnend. Was aber in vorgenanntes Gebiet einſchlägt, das ſteht theilweiſe in bemerkenswerth naher Verwandtſchaft mit der pauliniſchen Denkweiſe. Denn das Erlöstſein mittelſt des theuren Blutes Chriſti und die Beſprengung mit demſelben (c. 1, 18. 2, 22 ff.), die Wiedergeburt durch die Auferſtehung Chriſti (ib. 1, 3), die Gnade, welche uns angeboten wird durch die Offenbarung Jeſu Chriſti (v. 13), der lebendige Stein und das geiſtliche Haus (c. 2, 5), dazu die Höllenfahrt Chriſti (c. 3, 19), ſeine Herrſchaft über die Engel (ib. v. 22), die ſeligmachende Kraft des Taufwaſſers (ib. v. 21) und die Verkündigung Chriſti unter den Todten (c. 4, 6) ſind unverkennbar Gedanken, die einer ſpekulativen Anſchauung von Chriſto entſpringen. Es ſpiegelt ſich in ihnen die Gottheit des Heilandes, weit mehr als ſein menſchliches Daſein. Dagegen handelt nun doch eine Stelle von der Rechtfertigung in einer Weiſe, durch welche Petrus dem pauliniſch-johanneiſchen Kreiſe entrückt wird. Vor allem, ſagt er c. 4, 8, habt unter einander eine brünſtige Liebe, denn die Liebe decket auch der Sünden Menge (*ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*). Das Futurum, das einzelne Handſchriften haben, ſagt mehr noch als das Präſens der lutheriſchen Ueberſetzung. Es deutet auf das Gericht, und ſchließt ſich ſo ganz nahe an das Wort des Jakobus von der Barmherzigkeit an, die ſich wider das Gericht rühmt. Die Futuralform ſchiebt an ſich ſchon der oft verſuchten Umdeutung im bekannten Sinne einen Riegel vor. Es iſt gezwungen, in demſelben einen Imperativ finden zu wollen, wie Bengel und andere mit ihm thun: qui amat valde, tegit peccata, quotquot sunt, ejus quem amat. Suos oculos ab iis avertit, et alios, quoad fas est, celat de illis, et deum implorat. Dazu paßt ſchon die Partikel „denn“ nicht. Der Apoſtel begründet ſeine Ermahnung zur Liebe durch die Hindeutung auf den Segen, welchen ſie dem Liebenden ſelber bringt. Anders hat das ὅτι keinen Sinn. Wollte er mit dem zweiten Satze eine weitere Vorſchrift in Betreff der Liebe geben, ſo mußte er eine Satzverbindung anbringen, die die Weiterführung des gleichen Gedankens anzeigt. Die Sündenmenge anderer mit liebender Schonung zudecken, iſt nur eine ganz einzelne, verhältnißmäßig ſeltene Liebesaufgabe, weil eine Sündenmenge eben ſchon auffallend ärgerliches Leben vorausſetzt. Dieſe Verengerung der Aufgabe paßt offenbar nicht hieher. Petrus will die Liebe überhaupt empfehlen. Er kann das freilich nicht wirkſamer thun, als wenn er ihr die Verheißung beilegt, daß ſie im letzten Gerichte eine verſöhnende Kraft habe. Dieſem Eindrucke hat ſich auch Bengel nicht zu entziehen vermocht. Er ſieht ſich doch genöthigt, hinzuzuſetzen: atque hunc amorem divinus amor ope et approbatione prosequitur; eumque ipsum qui amat, pariter remunerat. Etiam amor necessarius imprimis ideo, quia Judex prope est. Damit iſt die rechtfertigende Bedeutung der Liebe zur Hinterpforte wieder eingelaſſen. In eine pauliniſche Auseinanderſetzung würde das wiederum nicht taugen. Die Grenze zwiſchen den beiderſeitigen Geſichtskreiſen iſt hiemit ſcharf genug gezogen, aller ſonſtigen Geiſtesgemeinſchaft ungeachtet.

In Betreff des pauliniſch-johanneiſchen Lehrkreiſes, den wir ſchon oben nach ſeiner Eigenthümlichkeit zu ſchildern verſucht haben, darf hier noch darauf hingewieſen werden, wie er, — ein vorbildlicher und folgenreicher Zug — der verhältnißmäßig an Lehrdarſtellung weitaus reichere und mannigfaltigere gegenüber dem petriniſch-jakobiſchen iſt, ſofern Paulus mit 13 Briefen in das Contingent des Neuen Teſtamentes eintritt, gegenüber dem einen oder den zweien von Petrus und dem einen des Jakobus, Johannes aber mit Evangelium, Briefen und prophetiſcher Schrift in der Offenbarungsliteratur des Neuen Bundes die unbeſtreitbar erſte Stelle einnimmt. Daß auf dieſer Seite zugleich der umfaſſende Horizont liegt, iſt im übrigen nicht zu verkennen. Es iſt merkwürdig, wie ſchließlich die pauliniſche Lehre über ihre eigentlichen Grenzen hinaus ſich erweitert durch das, was Paulus 1. Cor. 13, 13 über die Liebe ſagt. Wenn nämlich die Liebe unter den drei chriſtlichen Grundkräften die größeſte iſt und über den Glauben und die Hoffnung emporragt, ſo kann der Glaube nicht die geiſtliche Grundkraft κατ᾽ ἐξοχὴν ſein, was er doch ſein müßte, wenn die Rechtfertigung ſchlechthin nur vom Glauben abhängig wäre. In welches Verhältniß nun dieſe beiden zu einander zu ſetzen ſeien, darüber hat Paulus keine weiteren Aufſchlüſſe gegeben. Er hätte ſie wohl auch nicht mehr zu geben vermocht. Er hat, ſo ſcheint es, hiemit eine Wahrheit ausgeſprochen, die ſozuſagen größer war, als er ſelbſt, und hat einen Augenblick beide Standpunkte in ſich vereinigt. Solches vorübergehende Ueberſchreiten der eigenen Grenzen liegt in den Tiefen der göttlichen Gnadenleitung begründet. Es ändert aber nichts weder an der Geſammtphyſiognomie des einzelnen Gläubigen und ſeiner Erkenntniß Chriſti, noch an dem Werthe deſſen, was er ſonſt ausgeſprochen hat. Es iſt eine Art des Entrücktwerdens in eine höhere oder doch andere Region, als in der man für gewöhnlich lebt und leben kann.

Johannes hat freilich nach dieſer Seite hin noch Größeres als Paulus aufgenommen und durchlebt. Neben dem tiefen und reichen Begriffe vom Glauben, der den größten Theil ſeines Evangeliums durchdringt, und mittelſt deſſen er die koſtbarſten Juwelen aus den Reden Chriſti in die Faſſung der evangeliſchen Tradition gebracht hat, zieht ſich inſonderheit durch ſeine Briefe der goldene Faden der Liebe als der allesbewegenden Macht, und darf ſein Wort von der Liebe (1. Ep. 4, 16) geradezu als die Krone der ganzen apoſtoliſchen Verkündigung angeſehen werden. Glaube und Liebe ſtehen bei ihm noch weit mehr im Gleichgewicht als bei Paulus, und da er durch ſeine Offenbarung der chriſtlichen Hoffnung eine Grundlage gegeben hat, wie kein andrer Zeuge Chriſti, ſo erſcheint er nach der Seite der Erkenntniß Chriſti als der größeſte unter den Apoſteln des Herrn. Und das um ſo mehr, wenn man den eigenthümlichen Charakter der Apokalypſe noch weiter in Rechnung zieht. Denn hier iſt nicht nur eine vollendete Rechtfertigungsidee, (c. 1, 5), insbeſondere der univerſellſte Begriff von der Wirkung des Blutes Chriſti, (c. 5, 9. 10; c. 7, 14; 12, 11.) und eine Herrlichkeit der Chriſtologie, gegen die ſich das Evangelium Johannis ſelbſt wie Weiſſagung zur Erfüllung verhält, vgl. (c. 1, 5 ff., 8. 12 ff., c. 5, 5 ff., c. 19, 7. 11 ff.), ſondern es findet hier auch ein ſo umfaſſendes Zurückgreifen in das Alte Teſtament ſtatt wie nirgends ſonſt in den apoſtoliſchen Zeugniſſen. Mehrere hochbedeutende Stellen ſind vom reinſten altteſtamentlichen Waſſer, kehren ganz wieder die im übrigen Neuen Teſtamente, wenigſtens in den Briefen, ſcheinbar verloren gegangenen nationalen und kosmiſchen Ideen hervor (c. 1, 5 Fürſt der Könige auf **Erden**, c. 5, 10 wir werden Könige ſein auf Erden, c. 7, 4 ff. u. 9 f. der Unterſchied zwiſchen Iſrael und den Heiden, und das Erſcheinen der Völker vor Gottes Stuhl, c. 20, 12 das Reich Gottes aus den Nationen zuſammengeſetzt und

Jeruſalem als ſeine Hauptſtadt, ſodann der Thron Gottes c. 4., der neue Himmel und die neue Erde c. 21), ſingen das Lob Gottes in altteſtamentlichen Liedern (c. 15, 3.), ſtellen das Geſetz, den Tempel und Altar wieder her (11, 19 u. c. 15). Ja ſie gehen zurück in das Reich der Schöpfung, und preiſen, was bis dahin im apoſtoliſchen Lehrkreiſe nicht mehr gehört ward (Act. 17, 23 ff. geſchieht es nur als Einleitung zur evangeliſchen Predigt), Gott den Vater allein und abgeſehen von der Offenbarung in Chriſto als den Schöpfer und Herrn der Welt und den Ewigen, deß Name von Moſe zuerſt angebetet ward (c. 4, 8—11). Der Gedankenkreis des Johannes iſt ein ſo großartiger, ſo mannigfaltig und tief zugleich, daß man ſagen kann, bei ihm durchbricht die Geiſterleuchtung das enge Gefäß eines menſchlichen Weſens und geht weit über das hinaus, was ſonſt einem Apoſtel offenbar wurde, und es iſt, wenn man dieſe Aufgeſchloſſenheit des Johannes für die Offenbarung Gottes in Chriſto erwägt, nicht zu verwundern, daß gerade er es war, der an Jeſu Bruſt lag. Nur daß allerdings dieſer Reichthum der Erkenntniß Chriſti zum großen Theile die Viſion, alſo in der That eine Aufhebung der gewöhnlichen menſchlichen Bedingungen des Denkens und Fühlens zur Vorausſetzung hatte, und daher um ſo mehr zum Beweiſe deſſen dient, was wir von den Grenzen der apoſtoliſchen Faſſungskraft für Chriſtum ſagten. Und nicht minder iſt auch wiederum bei ihm zu beachten, wie das alles doch immer den Stempel der ſpekulativen Richtung trägt, der er angehört, während die praktiſche Denkweiſe bei ihm ihre Rechnung nicht im gleichen Maße findet, die Fingerzeige für der Chriſten Handel und Wandel bei ihm nur dünn geſäet ſind, die einfältig aufs Thun gerichtete und am einzelnen hängende Natur bei ihm nicht zur Befriedigung ihrer eigenſten Bedürfniſſe kommt. Daher wir denn auch die Meinung, das Johanneiſche Chriſtenthum ſei es, das alle andern Lebensgeſtalten in ſich vereinigen und aufheben müſſe, nicht theilen können. Wie hoch immer Johannes über den andern Apoſteln ſtehen mag, es bleibt den letzteren doch immer noch etwas übrig, worin ſie und nicht er der Spiegel der Gnade und Wahrheit Jeſu Chriſti waren. Nicht umſonſt ſagt er: wir ſahen ſeine Herrlichkeit. Auch er hat nicht alles geſehen, was die andern ſehen durften.

Wir haben uns bisher bei der Lehre der Apoſtel ausſchließlich verweilt. Um jedoch das Verhältniß der Apoſtel zu Chriſto und ihre ſpecifiſche Einwirkung auf die folgenden Geſchlechter der Kirche zu erkennen, müſſen wir ihre Stellung zum Geſammtleben der Kirche noch in den Kreis der Betrachtung ziehen. Denn in der Lehre, wie geſagt, hat Petrus nichts eigentlich Hervorragendes. Er iſt gar keine ſo lehrhafte Perſönlichkeit, wie Paulus ſchon nach ſeiner ganzen Vorgeſchichte es war; Schärfe der Begriffe iſt nicht der Gegenſtand ſeines Strebens, auch nicht in ſeinem apoſtoliſchen Berufe gelegen. Deſto bedeutender iſt er in dem Geſammtleben der Gemeinde, wie er denn den erſten Theil der Apoſtelgeſchichte beinahe allein ausfüllt, um die andere, allerdings ziemlich größere Hälfte dem Apoſtel Paulus zu überlaſſen. Petrus iſt eine vorherrſchend durch die Art und Weiſe ihres Auftretens überwiegende, die großen Grundgedanken der Erlöſung ſchnell erfaſſende, durch perſönliche Intuitionen geleitete, dabei ungemein eifrige und hingebende, ſeit Chriſti Auferſtehung im ganzen ſehr zeugnißmuthige, wenn auch mitunter von äußerlichen Intereſſen und klugem Abwägen ſeiner Stellung zu ſehr gefangene Perſönlichkeit (Matth. 16, 16. Ap.=G. 1, 15. 2, 14. 3, 12. 4, 8. 15, 7), daher auch von Chriſto bei wichtigen Angelegenheiten immer beſonders zugezogen, bei Fragen des Gemeinſchaftlebens, z. B. der Tempelſteuer, in unmittelbare Leitung genommen, und durch das große Wort Mt. 16, 18. 19 an die Spitze ſeiner Jüngerſchaar geſtellt. Der Apoſtelfürſt hat dieſe Stellung ganz unbeſtritten während des erſten Aufbaues der Gemeinde behauptet, in einer Weiſe, daß ſein Name über alle, auch den des Johannes nicht abgerechnet, hervorragt. Sie iſt nicht minder von Paulus, wie die neben aller Freimüthigkeit höchſt reſpektsvolle Begegnung im Galaterbriefe zeigt, ohne Weigern anerkannt worden.

Die großen Männer Gottes, die an der Spitze der apoſtoliſchen Kirche ſtehen, ſind einerſeits in ihrer Beſonderheit durch die bereits vorhandenen Unterſchiede getragen, theils drücken ſie wiederum den Kreiſen, die ſie um ſich her ziehen, den bleibenden Stempel ihres Geiſtes auf, der dann in allem, was die Gemeinde berührte, zu ſehen war. So iſt Paulus unter ſeinen heidenchriſtlichen Gemeinden namentlich auch der Begründer jener freien gottesdienſtlichen Richtung geworden, welche — im Gegenſatze zu der evangeliſchen Gebundenheit der Judenapoſtel und ihrer Gemeinden an das altteſtamentliche Heiligthum — die Art der Sabbathfeier durch die einfachen Gedanken des Koloſſerbriefes 3, 16 regelte und über den ganzen Feſtcyklus Iſraels den Koloſſern die unbeſchränkte Verfügung einräumte (2, 16). Es konnte für die Gemeindeverfaſſung allenthalben neuer Boden gelegt werden, und wurde es auch (Act. 14, 23), während die judenchriſtlichen Gemeinden ihre Verfaſſungsformen traditionell hatten und an eine Aenderung zu denken durch nichts veranlaßt waren. In allen dieſen Stücken iſt der Gegenſatz zwiſchen Petrus und Paulus weit umfaſſender als in der Lehre. Darum iſt es auch nicht ohne Grund, daß nicht Paulus, ſondern Petrus in der Geſchichte der Kirche und ihrer Verfaſſung ein weittragender Name geworden iſt. Eine andere als eine höchſt bedeutende Perſönlichkeit hätte die Nachwirkungen einer wenn auch oft ſehr verdrehten Tradition nicht hinterlaſſen können. Blickt man von dieſem Punkte aus auf die ganze apoſtoliſche

Gemeinde zurück, ſo iſt der letzte Eindruck der eines ſehr verſchiedenartigen, zum Theil weit auseinandergehenden Geſammtlebens, das aber durch das Band der Glaubens- und Liebeseinheit dennoch in wahrhaft wunderbarer Weiſe noch zuſammengehalten war. Die Nothwendigkeit, daß es ſich alſo geſtaltete, iſt ſicher niemanden deutlicher geweſen als den Apoſteln ſelbſt. Allerdings führt Paulus im 1. Korintherbriefe bittere Klage, daß der eine ſich Pauliſch, der andere Kephiſch, der dritte Apolliſch, der vierte Chriſtiſch nenne (1, 11 ff.). Wäre indeſſen des Apoſtels Meinung geweſen, daß man ſich um Chriſti und der Liebe willen der Behauptung einer ſelbſtändigen Auffaſſung des Evangeliums und des Widerſpruchs gegen die Meinungen anderer in jeder Form und unter jeder Bedingung zu enthalten habe, ſo wäre es in erſter Linie ſeine eigene Sache geweſen, als der jüngſte unter allen Apoſteln ſeine Erkenntniß der der andern unterzuordnen, die in ſeiner Gemeinde eingedrungenen Pſeudoapoſtel wenigſtens auf dem dogmatiſchen Gebiete unbehelligt zu laſſen und die Lehrauffaſſungen überhaupt frei zu geben. Paulus hat das Gegentheil mit der ganzen Kraft ſeiner apoſtoliſchen Perſönlichkeit durchgeführt. Er hat bei ſeinem Beſuche in Jeruſalem, als er mit Petrus, Jakobus und Johannes die erſte Zuſammenkunft hatte (Gal. 2), ſeinen Standpunkt aufs einfältigſte dargelegt. Er hat ſich mit den Apoſteln dahin verſtändigt, daß ihre beiderſeitigen Ueberzeugungen und Lehrweiſen auf dem Einen Grunde des gemeinſamen Glaubens an Jeſum ruhen, und an ſich ſelbſt, wie in ihren Wirkungen, das Siegel der Wahrheit tragen, daß aber eine Theilung ihres Miſſionsgebietes rathſam ſei, weil die Lehrweiſe des Apoſtels Paulus mehr dem Bedürfniſſe der Heiden, die der andern Führer mehr den Anſchauungen und Gewohnheiten Iſraels entſpreche. Was er in Korinth zu beklagen hatte, war nicht die Verſchiedenheit der Glaubensauffaſſungen, auch nicht die ganz unvermeidliche, mit der menſchlichen Natur ſchlechthin gegebene Wahlverwandtſchaft, in welche die einzelnen Korinther mit einzelnen apoſtoliſchen Männern oder ſonſt begabten Zeugen des Evangeliums traten, ſondern der Zank, der daraus entſtand und das Anhangen am Fleiſch. Die apoſtoliſche Gemeinde war im übrigen Ein Herz und Eine Seele nur in den Tagen der erſten Liebe; das Murmeln der einen Partei wider die andere iſt bald genug nachgefolgt (Act. 6). Sie mußte in ſpäteren Tagen ihr eigenes Bild der früheren Tage zum Muſter nehmen, wie es die Gemeinden Chriſti heute noch thun müſſen (vgl. Gal. 4, 15). Die Kämpfe von Antiochien und Jeruſalem (Act. 15) laſſen noch tiefer in dieſe inneren Nöthen der apoſtoliſchen Kirche hineinſehen. Sie mußten in Jeruſalem ſelber ſchon entſtehen. Denn bei einer Ausdehnung der Seelenzahl auf viele Myriaden (Act. 21, 20) — wer konnte da die ungetrübte Fortdauer der ehemaligen Einigkeit erwarten?

Geiſtliche Differenzen werden um ſo größer und um ſo ſpröder gegeneinander erſcheinen, je größer die Maßverhältniſſe der Kirche durch ihren Eintritt in das Völkerleben ſich geſtalten. Wie die weichen Linien des Kindes allmählig den beſtimmteren Formen und Farben des Jünglingsalters den Platz räumen und dann in die ſcharf ausgeprägten, tief gefurchten, ſtark vorſpringenden, dunkel beſchatteten Züge des Mannesalters übergehn, die keine Verwechslung und Verſchmelzung mit andern Individualitäten mehr ſich gefallen laſſen, ſondern das sint ut sunt aut non sint ſchon als ihr Zeichen vor ſich hertragen: ſo weichen unausbleiblich mit dem Anſchwellen der Menge, mit der Vielfältigkeit der hereinkommenden von dem Geſammtgeiſte gebundenen und bewegten Individualitäten, und mit dem im Kampf ums Daſein ſich ausbildenden Kräfteſtande die Gegenſätze weiter auseinander, ſchließen ſich ſchroffer und feſter ab und ſtoßen, wenn es zur Gegenbewegung kommt, um ſo viel härter aufeinander. Mit Antiochia hatte die Gemeinde Chriſti ihre zweite Burg im Feindeslande erbaut, und nunmehr ihr ganzes Miſſionsgebiet definitiv beſetzt. Die apoſtoliſche Schaar war zu einer jüdiſch-heidniſchen Kirche geworden, nachdem ſie bisher nur eine jüdiſche geweſen war. Mit Antiochia bricht ſofort der große Kampf aus, der ſeither unter der Aſche geglommen hatte. Er iſt in Jeruſalem beſchwichtigt, aber nicht beendet worden. Er wogt durch die ganze apoſtoliſche Zeit bald mit höherem, bald niedrigerem Wellenſchlage fort und taucht in allen Gemeinden des Apoſtels Paulus wieder auf; Geſetz und Buchſtabe oder Freiheit in Chriſto durch den Glauben — das iſt die ſtets wiederkehrende Frageſtellung. Die heilige Klugheit und die Macht der Liebe, die in den Apoſteln und Aelteſten zu Jeruſalem war, hat den verderblichſten Riß, der je der Sache Chriſti gedroht hat, verhütet. Aber es war nur eine vorübergehende Beſchwichtigung und konnte nichts anderes ſein Die Beſchneidung war nur der durch den jüdiſchen Nationalſtolz hereingeworſene Funken, an welchem die innere Differenz ſich zur Flamme entzündete. Der Grundunterſchied war die entgegengeſetzte Richtung, in welcher die Heiden und die Juden an das Heil herantraten, dieſe als bereits im Beſitze und in der ſtetigen Fortentwicklung des Heils begriffene, jene als frei und ohne erſichtlichen Grund erwählte Kinder eines neuen Gnadenbundes, dieſe von ſelbſt angewieſen auf den fortgeſetzten und jetzt nur durch den Glauben an Jeſum von Nazaret als das wahre Opfer Iſraels erhöhten Gehorſam gegen den Geiſt Gottes und ſeine gewohnten und liebgewonnenen Gebote, jene eine wirkliche tabula rasa, auf welche der heilige Geiſt die erſten Buchſtaben der Gnade und Wahrheit durch den Namen Jeſu Chriſti des Gekreuzigten ſchrieb. Wie hätte Iſrael, das längſt auf den Herrn hoffte, und ſich im Glauben an den kommenden Heiland durch treues Halten der Gebote Gott zu opfern gewöhnt war, mit einem male nun den Glaubensſprung vollbringen ſollen, den Paulus unter ganz anderen Vorausſetzungen als jeder andere gläubig gewordene Iſraelit that, nämlich ſeine Gerechtigkeit für Koth zu achten? Wenn man wie Saulus den Tod vieler gläubigen Männer und Weiber und die Verſtörung der Gemeinde des Heilandes auf dem Gewiſſen hat, dann ſinkt freilich alles, was bei Iſrael als Ruhm galt, in nichts zuſammen. Aber um einen ſolchen verzweifelten Schritt zu thun, muß man das Leben eines Bundeskindes ſo wie er verwirkt haben. Wäre Paulus nicht an dieſem Abgrunde ſeiner Thaten geſtanden, er hätte in den Abgrund ſeiner Sünden nie mit ſolchen klaren Augen hineingeſchaut und ſchwerlich hätte Luther es aus der Schrift gelernt, wenn Paulus es ihm nicht vorgethan hätte. Eine Seele, deren Leben im ruhigen Bette der Gottesfurcht und frommen Pflichterfüllung von Jugend auf dahinfließt, und wo ſie etwas Gutes um ſich her ſieht, meiſt von denſelben Bildern umgeben iſt, kommt nicht zu einem principiellen Bruche mit ihrer Vergangenheit. Sie bedarf in dieſem Sinne der Buße nicht, ſondern ſie wendet ſich wie eine Blume, die ſeither im Dämmerlichte ſtand, nun aber vom Strahl der Sonne getroffen wird, allmählig um nach dem neuen Lichte, das ihr aufgegangen, wächst ihm entgegen und zu ihm hinauf. So ſcheint das innere Leben der ganzen Eilfzahl, vielleicht auch Matthäus nicht ausgenommen, ſich entwickelt zu haben. Von einer ſolchen Spannung der inneren Gegenſätze, einem ſolchen concentrirten Akte der Selbſtverwerfung, um Chriſtum zu ergreifen, wie bei Paulus, iſt bei ihnen allen keine Spur. Das Gericht über die Sünde ihres Lebens, das freilich keinem erſpart bleiben konnte, ging bei ihnen einen unendlich einfacheren, einen ruhigeren, ſtetigeren Gang. Zu einem Radikalverfahren wie bei Paulus fehlten ihnen alle Anknüpfungspunkte, fehlten ihnen die auffallenden Sünden des letzteren und wahrſcheinlich auch den meiſten unter ihnen die ſpekulative Geiſtesanlage, wie ſie zu tiefinnerlichem Empfinden und Anſchauen ſowohl der Sünde als der Gnade jedenfalls bei denen nöthig iſt, die die Führer anderer hierin ſein ſollen. Das alſo waren ſätze, welche in den pauliniſchen Gemeinden durch maßloſe, die Gegenparteiſüchtige, ungeiſtliche Leute, die Irrlehrer, auf die Spitze getrieben wurden. Nur dieſen offenbaren Fleiſchesmenſchen ſchleudert Paulus ſein anathema macharam motha zu. Mit ihnen war nicht mehr zu pactiren. Aber durch eine äußerlich oft ſchwer erkennbare, nur innerlich ſtark gezeichnete Linie waren von ihnen die Brüder geſchieden, welche mit Paulus im Herzen ſich eins wußten und doch nicht mit ihm gehen konnten, und deren Verwandtſchaft die erſteren ſo kühn machte. Daß die jakobiſchen Chriſten die gewaltigen, kühnen Gedanken des Heidenapoſtels oder beſſer geſagt: die Tiefen der neuen, ihm geſchehenen Offenbarungen niemals gänzlich verſtanden, ſich in ihn und ſeine Art zu wirken nie recht hinein denken konnten, während er immerhin viel eher in der Lage war, ſie zu verſtehen, iſt doch wohl mit Sicherheit anzunehmen; es müßten nur alle ſonſtigen Bedingungen eines pſychologiſch-wahren Seelenlebens bei ihnen aufgehoben worden ſein, was anzunehmen wir gar keinen Anhaltspunkt haben. Und gerade das iſt dann das Schöne, Vorbildliche an ihnen, daß ſie auch ohne ſolches volle gegenſeitige Verſtändniß das Band der Einigkeit im Geiſte mit ſo großer Entſchiedenheit feſthielten und einander ebenſo zu rechter Zeit die Hand zu reichen als auszuweichen wußten.

Die chriſtologiſchen Kämpfe der Apoſtelzeit ſind ſpäter als die ſoteriologiſchen. Dieſe ſind ein Gegenſtoß des Judenthums in der Gemeinde gegen das heidniſche Element. Jene ſind hervorgerufen durch die Angriffe des heidniſchen Spekulationsgeiſtes innerhalb der Kirche auf die Fundamente des chriſtlichen Glaubens. Sie werfen ihre düſteren Schatten auch in die Gemeinden des Pauliniſchen Apoſtolates herein, da im Briefe an die Coloſſer die Weltweisheit und loſe Verführung durch der Menſchen Lehre (2, 8), im erſten Corintherbrief (c. 15) die Leugnung der Auferſtehung den Apoſtel zu warnenden Worten veranlaßt. Wer die Gegner geweſen, iſt auch aus den Briefen Johannis nicht genau zu entnehmen. Von Wichtigkeit iſt unter allen Umſtänden, daß dieſe dogmatiſchen Streitigkeiten eben in dem Gebiete der Kirche ſchon zur apoſtoliſchen Zeit geherrſcht haben, wo auch ſpäter der Glaube ſein Heiligthum gegen die Weltweisheit und ihre ſeichten kritiſchen Begriffe zu wahren hatte. Die Geſchichte gibt hinreichenden Aufſchluß darüber, daß es theils der Ebionitismus, theils der Doketismus war, welcher den Boden des Neuen Teſtamentes zu unterhöhlen trachtete, der eine die jüdiſche, der andere die heidniſche Verkehrung der Chriſtusidee. Ob in dieſem Stücke irgend eine Lehrverſchiedenheit unter den Apoſteln ſelber vorlag, darüber gibt die heilige Schrift weit weniger Aufſchluß, als in Sachen der Heilsgewinnung. Auffallend iſt immerhin, wie Luther in ſeinen Bemerkungen zur Jakobusepiſtel mit Grund hervorgehoben hat, die Abweſenheit ſo mancher chriſtologiſchen Hauptmomente in dieſem Briefe, der Menſchwerdung ebenſoſehr, als des Kreuzestodes und der Auferſtehung. Da Jakobus an den Herrn der Herrlichkeit glaubt (c. 2, 1) und dieſen Glauben zum Maßſtab auch alles Handelns macht, ſo kann von einem andern als einem überweltlichen, von Gott ins Fleiſch gekommenen Heilande keine Rede ſein. Der Begriff der *πίστις* iſt nur unter Vorausſetzung der Gottheit ſtatthaft. Aber warum redet Jakobus nicht von jenen Dingen? Sie fallen nicht ſo in den Mittelpunkt ſeines Geſichtskreiſes. Warum thun ſie das nicht? Er hat keine Veranlaſſung, gerade hievon zu reden. Warum hat er ſie nicht? Johannes und Paulus machen ſie ſich; auch Petrus kann nicht fünf Capitel ſchreiben, ohne wiederholt auf Chriſti Fleiſchwerdung und Verſöhnungstod zu kommen. Warum ſchweigt denn gerade der Bruder des Herrn ſo ſtille davon, oder nennt ihn nur als Vorbild (5, 11)? Der heilige Geiſt redet nichts umſonſt und verſchweigt nichts umſonſt. Sollte dieſe Thatſache nicht an ſich ſchon hinreichend ſein, den Schluß zu begründen, daß dem Jakobus die menſchliche Natur Chriſti mehr ins Bewußtſein trat, als die göttliche? Denn daß in der Doppelnatur Chriſti der Anlaß dazu gegeben war, entweder auf die eine oder die andre Seite größeres Gewicht zu legen, kann ja nicht zweifelhaft ſein.

Wären dieſe Einſeitigkeiten in der Auffaſſung der Perſon Jeſu Chriſti, dieſes Herüber- und Hinüberwogen des Gemeindebewußtſeins zwiſchen den beiden Endpunkten der wahren Lehre nicht vorgelegen, wäre der ſchroffe, nackte Gnoſticismus, Doketismus, Ebionitismus in der Kirche allein aufgetreten, ſo hätte Johannes nicht nöthig gehabt, ſeinen Gemeinden ein förmliches Glaubensſymbolum aufzuſtellen, indem er ſagte: ein jeglicher Geiſt, der da bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt von Gott, und ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott (1. Joh. 4, 2. 3). Die vollendete Irrlehre erkennt man bald. Die Schwierigkeiten fangen da an, wo Irrlehre und Wahrheit ſich miſchen oder miſchen wollen und die mannigfaltigſten Verbindungen mit einander eingehen. Für dieſe letzteren Fälle bedarf es der Reagentien, unter deren Einwirkung der Offenbarungsgehalt vom Trug der falſchberühmten Philoſophie ſich ſcheidet und die Lüge als leicht erkennbarer Niederſchlag zurückbleibt. Den Widerſpruch ſelbſt aus dem Denken der gläubigen Gemeinde zu entfernen, war der Apoſtel nicht im Stande. Er konnte es nicht wollen. Er band einfach zuſammen, was ſich getrennt hatte; er vereinigte das doketiſche Element mit dem ebionitiſchen zu dem klaren Verhältniſſe, in welchem ſie ſtanden, ehe ſie zur Irrlehre geworden waren, und durch welches ſie eben davor behütet wurden, Irrlehren zu werden. Er knüpfte die Widerſprüche zur Glaubenseinheit aufs neue aneinander und ſicherte damit den Lehrgrund der Kirche für immer.

VIII.

Der Gegenſatz in der nachapoſtoliſchen und altkatholiſchen Kirche.

Die natürlichen und nothwendigen, weil in dem Reichthum des Lebens Chriſti liegenden Gegenſätze unter den Apoſteln ſind von der neueren kritiſchen Theologie und insbeſondere von der Tübinger Schule zu einem ganz alltäglichen weltlichen Parteitreiben in der Erſtlingsgemeinde und zu einem Kampfe gemacht worden, der ſo wie er geſchildert wird, die Glaubens- und Liebeskräfte der Erſtlingsgemeinde geradezu hätte aufzehren müſſen. Die Voreingenommenheit jener Kritiker in der Beurtheilung des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters iſt nachgerade durch eine Reihe der gründlichſten Quellenunterſuchungen an den Tag gebracht worden und es hat unter andern namentlich G. V. Lechler in ſeiner Schrift über das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter mit Rückſicht auf Unterſchied und Einheit in Lehre und Leben (2. A. 1857) nachgewieſen, daß zwar allerdings verſchiedene Stufen der Erkenntniß, mannigfaltige Typen der Lehre, aber nirgends unausgleichbare und ſich abſtoßende Gegenſätze vorliegen, daß der Gegenſatz zwiſchen den judenchriſtlichen und heidenchriſtlichen Gemeinden den Hingang der meiſten Apoſtel überdauerte, aber nur als ein im Verſchwinden begriffener, indem die judenchriſtliche Gemeinſchaft im Ganzen und Großen in der Gemeinſchaft der Heidenchriſten aufgieng, ſo daß nur in einzelnen Bruchſtücken unter beſonderen Umſtänden judenchriſtliche Gemeinden ſich erhielten, während das hartnäckige Feſthalten am Judenthum zur Sekte und zum Ausſcheiden aus der Kirche führte. Daß endlich durch das 2. Jahrhundert ein Kampf zwiſchen pauliniſchem und ebionitiſchem Geiſte ſich hindurchziehe, aus dem erſt durch gegenſeitige Einräumungen die Einheit der Kirche entſtanden wäre, ſei ein ungeſchichtlicher Wahn. Vielmehr ſei der judaiſtiſche Standpunkt durchweg überwunden und die pauliniſchen Errungenſchaften liegen allen Geſtaltungen des kirchlichen Lebens zu Grunde (S. 523 ff). Dieſes Urtheil wird ſich in der Kirche durch die erneuerten Forſchungen mehr noch als bisher legitimiren, wenn einmal das Intereſſe, das den Behauptungen der Tübinger Schule zur Seite ſtand, ſich vollends ausgelebt haben wird, der Wunſch, die Urſprünge des Chriſtenthums auf eine möglichſt niedere Stufe des geiſtigen Werthes herabzuſetzen und die negative Seite des Paulinismus, nämlich ſeine Richtung auf die ſubjective Freiheit zum alleinigen Inhalt des Chriſtenthums zu machen. Indeſſen wird Eines doch als Gewinn jener kritiſchen Arbeiten bleiben, die Einſicht in die große Bedeutung des Gegenſatzes in der erſten und ſpäteren Kirche und die Anregung zu einer weit ſchärferen Unterſcheidung der Typen, als man ſie ſonſt gewöhnt war. Im Sinne unſeres obengenannten Hiſtorikers leugnen auch wir das Vorhandenſein unausgleichbarer und ſich abſtoßender Gegenſätze in den erſten Jahrhunderten; denn Gegenſätze, die ſchon von Anfang an für einander nothwendig ſind und nur die verſchiedenen Seiten eines und deſſelben Lebens darſtellen, ſind ſchon ausgeglichen; ſie ſtoßen ſich ab, aber nicht als ſolche, die einander ſchlechthin nicht vertragen, wo entweder der eine weichen muß oder der andere, wenn das Leben nicht zu Grunde gehen ſoll, ſondern als ſolche, die ſich auch wieder anziehen. Sie ſind unausgleichbar nur ſofern ſie als ſolche immer daſein müſſen und immer wiederkehren. In dieſem Verſtand aber ſind die apoſtoliſchen Gegenſätze nach dem Tode der Apoſtel nicht aus der Kirche verſchwunden, ſondern haben ſich fortgeſetzt und zwar unter den verſchiedenſten Formen und Namen, je nach den Intereſſen und Kräften, welche gerade auf dem Schauplatz erſchienen und nach dem Maße der Bedingungen, unter welchen ſie auftraten. Der Gegenſatz zwiſchen Juden- und Heidenchriſtenthum iſt unter anderen Namen ja heute noch vorhanden, wie ſollte er in der nachapoſtoliſchen und altkatholiſchen Kirche haben verſchwinden können? Wenn das eine Glied deſſelben in ſeiner bisherigen Geſtalt verſchwand, wenn das Heidenchriſtenthum, oder, was vielfach daſſelbe heißen will, der Paulinismus wirklich, wie man behauptet, nicht nur die Oberhand gewann, ſondern geradezu die ganze Erſcheinung der Kirche einnahm, ſo wäre das lediglich das Zurücktreten eines großen, weltgeſchichtlichen Princips in das Innere geweſen, dem ſein Hervorbrechen nach einer anderen Seite hin auf dem Fuße folgen mußte. Zunächſt aber haben wir klarzuſtellen, ob und wiefern man den pauliniſchen Geiſt als den eigentlich herrſchenden in der nachapoſtoliſchen Gemeinde bezeichnen darf. Gewiß iſt und unbeſtritten, daß die Gemeinde von Jeruſalem jakobiſch gerichtet war. Das erkennt man an den Auseinanderſetzungen des Jakobus ſelbſt mit Paulus (Act. 15, 21). Viele Myriaden von Juden waren dem Evangelio zugefallen. Aber ſie waren alle Eiferer über dem Geſetz und hätten nimmermehr einen Paulus, ſchwerlich einen Johannes an ihrer Spitze ertragen, weil ſie in der Erkenntniß noch nicht genug vorgeſchritten waren, um das Bleibende und Vergängliche am Alten Bunde ſchon jetzt gehörig zu unterſcheiden, weil bei allem Eifer um Chriſtum die fromme Geſetzeserfüllung nach wie vor die Lebensluft blieb, in der ſie allein zu athmen vermochten. Es gehörte die ganze Liebeskraft und Geiſtesklarheit ſammt der angeborenen Auctorität eines Bruders des Herrn dazu, um das Band zwiſchen ihnen und den freiſinnigeren Heidenchriſten zu erhalten. Die jeruſalemiſche Gemeinde, die noch ums Jahr 107 einen davidiſchen Abkömmling und demnach leiblichen Verwandten Jeſu, Symeon, zum Biſchof hatte, die bis in die Zeit Hadrians von lauter Biſchöfen aus der Beſchneidung und hebräiſchen Geſchlechtes geleitet wurde und ihren judenchriſtlichen Charakter bis über das erſte Drittel des 2. Jahrhunderts hinaus unverſehrt bewahrte, wäre das ſicherlich nicht geweſen, was ſie war, hätte ſie nicht einen ſo ausgeprägt altteſtamentlichen und doch von Chriſto ſo lebendig erfüllten Charakter, wie Jakobus war, gleich anfangs zum Führer gehabt. Der Zeitraum, den ſie mit dieſer ihrer Eigenthümlichkeit ausfüllte, beträgt gerade ungefähr ein Jahrhundert. Einen beträchtlichen Theil deſſelben hatte ſie eine Auctoritätsſtellung gegenüber von der ganzen Kirche eingenommen und die bedeutendſten Fragen waren zur Entſcheidung in ihre Mitte getragen worden. Mit der Zerſtörung Jeruſalems ſchon, noch mehr mit den Gewaltmaßregeln unter Hadrian, durch welche Jeruſalem zu einer Heidenſtadt gemacht und dem Judenthume der Lebensnerv abgeſchnitten werden ſollte, ſank freilich dies Anſehen, dem der natürliche Boden entzogen war und verſchwand allmählig vom Schauplatze der Kirche. Aber wie viel vom Geiſte dieſer Gemeinde, von ihren Anſchauungen und Einrichtungen mittlerweile auf andere Chriſtengemeinden übergegangen war, läßt ſich leicht ermeſſen.

In den Adern der nachapoſtoliſchen Kirche fließt auch entſchieden vorzugsweiſe jakobiſches Blut, obgleich der Eindruck, den Paulus auf die Kirche gemacht, ſich deutlich zu erkennen gibt. Unter allen apoſtoliſchen Vätern ſteht der treffliche Clemens von Rom, deſſen Schreiben an die entzweiten Corinther noch dem Schluſſe des erſten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts angehört, am meiſten in dem Rufe, ein Pauliner zu ſein. Und wenn man einzelne Stellen aus ſeinem erſten Briefe herausgreift, ſo klingt es ganz wie pauliniſch. „Nicht durch uns ſelbſt werden wir gerecht, ſagt er einmal (c. 32), oder durch unſere Weisheit oder Einſicht oder Frömmigkeit oder die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan, ſondern durch den Glauben, durch welchen der Allherrſcher Gott alle von Anfang der Welt an gerecht gemacht hat“. Das Blut Chriſti iſt ihm der weſentliche Quell unſerer Gerechtigkeit; auf dieſes müſſen wir ſchauen, denn es iſt Gott und dem Vater Jeſu Chriſti überaus werth, weil Jeſus es um unſeres Heils willen vergoſſen hat. Schon der Hure Rahab rothes Seil war ein Sinnbild davon, daß durch das Blut des Herrn alle, die an ihn glauben und auf Gott hoffen, Erlöſung finden ſollen (c. 11. 25). Aber an anderen Stellen trägt Clemens wieder eine ganz andere Farbe. Schon die rein ethiſche Beſtimmung des Briefes mag es mit ſich bringen, daß Clemens den Zweck des Erlöſungswerkes doch ganz überwiegend in das Erwecken der Buße ſetzt und das mit verſchiedenen Beiſpielen aus der Geſchichte der Geſchlechter belegt. Aber die bußfertigen Niniviten „verſöhnen“ auch, wie er ausdrücklich ſagt, Gott durch dieſe Buße. Henoch ward gerecht erfunden in ſeinem Gehorſam. Abraham, der Freund Gottes, ward treu erfunden, weil er gehorſam war. Durch Gehorſam ging er aus ſeinem Lande. Um ſeines Glaubens und ſeiner Gaſtfreundſchaft willen wurde ihm im Greiſenalter ein Sohn geſchenkt; durch Gehorſam brachte er ihn Gott zum Opfer dar. Um ſeiner Gaſtfreundſchaft und Frömmigkeit willen wurde Lot in Sodom, um ihres Glaubens und ihrer Gaſtfreundſchaft willen wurde die Hure Rahab errettet (c. 11). In einer Lobrede, die er hernach (c. 49) in unverkennbarer Erinnerung an Paulus der Liebe hält, durch welche alle Auserwählten Gottes vollendet wurden, nennt er ſie nicht nur das Mittel, durch das wir mit Gott verknüpft werden, — ein Ausdruck, der auch auf ſtrengſtem pauliniſchem Standpunkte keinem Anſtande begegnen kann, — und ſchließt ſofort daran das Petriniſche Wort, daß ſie die Menge der Sünden decke, — eine Lehre, die in ſolchem Zuſammenhange mindeſtens mit gleichem Grund auf die Rechtfertigung, wie auf die Bruderliebe bezogen werden darf —: ſondern er kommt dann (c. 50) zu dem Schlußgedanken: Selig ſind wir, Geliebte, wenn wir in der Einmüthigkeit der Liebe die Befehle Gottes gethan haben, damit uns durch die Liebe die Sünden erlaſſen werden. Deutlicher kann man nicht reden, wenn man das Gegentheil von dem ſagen will, was Paulus geſagt haben würde. Wenn die liebende Erfüllung der Gebote Gottes uns die Sündenvergebung verſchaffen kann, ſo hebt ſich damit die Behauptung, daß nicht die Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbracht, uns gerecht machen, unſtreitig auf. Aber auch die wiederholte Nebeneinanderſtellung des Glaubens und der Werke, durch welche die Frommen des Alten Teſtamentes Gott wohlgefällig und errettet worden ſeien, ſagt ſchon genug. Niemals hätte Paulus ſagen können, daß Abraham durch Glauben und Gaſtfreundſchaft der göttlichen Gnade theilhaftig geworden. Dieſe Nebenordnung von Glauben und Werken*) iſt hier um ſo auffallender, da Clemens augenſcheinlich wieder in der Reminiſcenz redet und zwar an Hebr. 11, welche letztere Stelle man in dem Rhythmus der Sprache durchfühlt, während ſonſt alles an Jakobus erinnert. Wie das eine neben dem anderen hergehen kann, darüber braucht man ſich nicht viel Gedanken zu machen. Clemens hat eben keine folgerichtig ausgebildete Ueberzeugung; der Widerſpruch kommt ihm nicht zum Bewußtſein. Die pauliniſche Rechtfertigungslehre mit ihrem tiefen Frieden und ihrer Kraft, die Seele zu ſättigen, hat ihn gefeſſelt und er ſucht ſich in ſie einzuleben. Wenn er ſich aber ausſprechen und andere anleiten ſoll, kann er doch nur ſynergiſtiſch reden. Die Hände ſind Paulus Hände; die Stimme iſt Jakobs Stimme.

---

*) G. V. Lechler ſagt: Clemens ſtelle nirgends πίστιν καὶ ἔργα als den Heilsweg äußerlich zuſammen. Was heißt äußerlich? Er ſtellt ſie eben nebeneinander. Im übrigen richtet ſich G. V. Lechlers Verneinung gegen eine ganz andere Behauptung, als die, welche wir hier durchzuführen ſuchen.

Auf dieſen Steigen findet man die apoſtoliſchen Väter jedesmal, wenn ſie auf die Heilslehre tiefer eingehen. Entweder iſt es ein Doppelſchein zweier ſich kreuzenden Lichter, oder aber es iſt der ausgeſprochen jakobiſche Standpunkt. Der Brief des Barnabas ſtellt ſich in den ſchärfſten Gegenſatz gegen den Judaismus und ſpricht dem Geſetze Moſis jede buchſtäbliche Geltung ab. Aber wenn er das Chriſtenthum mit einem Worte zeichnen will, ſo nennt er es das neue Geſetz. So iſt Ignatius zwar gleichfalls ſehr antimoſaiſch; aber der Glaube iſt ihm doch nur der Anfang des neuen Lebens; die Liebe iſt deſſen Vollendung und das Ganze beſteht aus Glauben und Liebe. Andere gehen viel weiter nach der geſetzlichen Seite. Auch Polycarp können wir davon nicht ausnehmen, obwohl er an pauliniſcher Haltung Clemens noch übertrifft. Freilich nennt er den Glauben die Mutter unſer aller; aber er ſetzt hinzu: daß, indem wir uns auf denſelben erbauen, die Hoffnung nachfolge, die Liebe vorangehe. Th. Zahn ſtellt nun in ſeiner Anmerkung zu dieſer Stelle (Patrum apostolicorum opera Lips. 1876. II. S. 115), einfach in Abrede, daß dieſes „Vorausgehen“ ſich auf den Glauben beziehe. Polycarp wolle ſagen: die Liebe gehe der Hoffnung voraus. Aber zu einem Beweis hiefür iſt die Stelle ſelber zu kurz, und das wird man zugeben müſſen, daß ſie, einfach dem Wortlaute nach genommen, kaum anders, als wie wir thun, verſtanden werden kann. Der Hirte des Hermas endlich knüpft das Wohlgefallen Gottes ſchlechtweg an das Halten der Gebote, und kommt endlich ſelbſt zur Idee eines überſchüſſigen Verdienſtes, ſo daß hier ſchon der ganze ſpätere römiſche Lehrbegriff entwickelt daſteht, der aber ja auch der übrigen alten Kirche durchaus nicht fremd iſt. Von Judaismus der apoſtoliſchen Väter iſt bei alledem keine Rede; ebenſowenig von Ebionitismus der anderen Seite und von einem Kriege zwiſchen dieſer und dem Paulinismus im Schoße der gläubigen Gemeinde. Die Idee eines Verſöhners, der ſein Blut für die Welt vergoſſen, ſeine Seele, wie Clemens ſpricht, für aller Menſchen Seelen gegeben hat, hebt den Erlöſer ſo hoch über die Welt empor, daß es ſonſtiger chriſtologiſcher Momente nicht mehr bedarf, um eine ſolche Theologie vor der Verwechslung mit einer Richtung zu ſchützen, die Chriſtum zu einem bloſen Menſchen machte. Auch die Hervorkehrung des Geſetzesbegriffs, der altteſtamentliche Anſtrich in der Lehre von der Heilsaneignung, macht die apoſtoliſchen Väter ſo wenig zu Judaiſten, als Jakobus durch ſeine Lehre von der Rechtfertigung dem Judaismus verfallen iſt. Aber auch zu einem eigentlichen Parteikampfe verſchiedener Glaubensrichtungen in der Kirche geben die angeführten Daten aus den apoſtoliſchen Vätern keine Elemente her. Im Gegentheil ſcheint uns die Einmüthigkeit auffallend, mit welcher die Magnetnadel der Glaubensrichtung bei ihnen allen nach Jakobus zu abweicht. Aber ſie liegen da, die Gegenſätze, wie wir an Clemens nachgewieſen haben. Es fehlt nur das Bewußtſein von denſelben und die Kraft ihrer Durchbildung. Sie ſind aufgeſpart für eine ſpätere Entwicklung.

Auch die altkatholiſche Zeit hat ſich auf dieſer Stufe der Unbefangenheit gehalten. Die geſetzliche Richtung nimmt zu. Die Idee der katholiſchen Kirche bildet ſich aus, und damit überhaupt der altteſtamentliche Charakter der Kirche. Die Tradition wird die eigentliche Richterin der Lehre und die Schrift tritt mehr zurück. Die Buße und die aus ihr entſpringenden frommen Werke, Faſten, Almoſengeben 2c. ſind eine ſolche beinahe ausſchließlich hervorgehobene Bedingung der Sündenvergebung, daß der Glaube daneben faſt nicht mehr aufkommt. Insbeſondere wirft die ſo vielfach erörterte Unterſcheidung der Sündenvergebung vor und nach der Taufe ein Licht auf die ganze Haltung der Kirchenlehrer gegenüber dem Paulinismus. Denn wenn die vor der Taufe begangenen Sünden durch dieſe abgewaſchen werden konnten, die nachfolgenden aber nur durch Genugthuung, durch eigenes Büßen und fromme Werke aller Art, wie die erſte Kirche übereinſtimmend lehrt, ſo fällt das Hauptgewicht bei der Taufe ſelbſt auf die Buße, die ihr vorangeht und die Rechtfertigung iſt kein ausſchließliches Werk der göttlichen Gnade mehr. Die Mehrheit der Heilswege iſt bei den Vätern überhaupt eine allgemeine Annahme. Origenes zählt 7 Wege der Sündenvergebung im Evangelium. Der erſte: die Taufe. Der zweite: das Martyrium. Der dritte: die Barmherzigkeit. Der vierte: die Vergebung, die wir den Brüdern zu Theil werden laſſen. Der fünfte: wenn jemand ſeinen Bruder vom Irrthum ſeines Weges bekehrt. Der ſechſte in dem beſonderen Reichthum der Liebesbeweiſe beſtehend, wobei er Luc. 7 und 1 Petri 4 als Belegſtellen anführt. Der ſiebente iſt der ſchwerſte und mühſeligſte, aber, wie er augenſcheinlich ſagen will, unter allen der belohnendſte; es iſt der Thränenſtrom, der Tag und Nacht herabfließt, verbunden mit dem Bekenntniſſe vor dem Prieſter, mit anderen Worten das, was ſpäter die Ohrenbeichte hieß, nur eben hier noch aufgefaßt als eigene tiefſte Herzensbewegung und freiwillige Uebung. Chryſoſtomus thut die Thore noch weiter auf und preiſt die Menſchenliebe Gottes, der uns ſo viele und mannigfaltige Wege der Verſöhnung gewieſen, von denen nach ſeiner Meinung die Barmherzigkeit der erſte iſt. (Die Nachweiſe ſ. u. a. bei Münſcher, Dogmengeſchichte 3. A. I, § 98, bei Kahnis Dogmatik, 2. B. S. 191 ff.). Man ſieht, die Väter haben ganz einfach jedes Wort des Herrn und der Apoſtel über die Sündenvergebung, ebenſo wie jede hieher gehörige Stelle des Alten Teſtamentes für ſich allein genommen ſchon als genügend angeſehen und nicht für nöthig gefunden, erſt eine

Vermittlung mit ganz anders lautenden Worten zu ſuchen, um aus dem ſo zuſammengeſtellten Lehrganzen den eigentlichen Gehalt der Schrift auszuziehen. Sie haben Recht gehabt. Man darf die Schriftworte zwar nicht einzeln herausreißen und namentlich nicht von ihrem nächſten Zuſammenhange löſen; man muß ihren Fundort mit in Betracht ziehen. Aber man darf auch von dem Inhalt, den das einzelne Schriftwort nach ſeinem unmittelbaren Sinne hat, nichts abthun, um es einem Ganzen einverleiben zu können, wo dann jedesmal doch eines von ihnen als das beſtimmende auftritt und die anderen ihm untergeordnet werden. Hätten aber auch die Alten dieſes Verfahren eingeſchlagen, wären ſie wiſſenſchaftliche Bibeltheologen geweſen nach heutiger Art, ihr Syſtem wäre nimmermehr ein pauliniſch-lutheriſches geworden. Um ſo weniger, da ihr Glaubensbegriff an ſich ſchon den theoretiſchen Zuſchnitt aufweist, wie er bei Jakobus erſcheint, und die ſonſt durch ihre helleniſche Bildung und ihre wiſſenſchaftliche Richtung ganz vorzugsweiſe dazu angelegten Alexandriner mit ihren Reflexionen über den Gegenſatz von Glauben und Wiſſen ganz von der ethiſchpraktiſchen Fährte abgelenkt wurden, alſo auch den überwiegend als Verſtandesüberzeugung gefaßten Glauben nothwendigerweiſe durch Werke zum Behuf der Rechtfertigung ergänzen mußten. Bis auf Auguſtin alſo iſt jedenfalls in der Lehre von Sünde, Gnade und Rechtfertigung Jakobus der wirkliche Meiſter, nicht Paulus.

Wir kommen zum andern Theile des kirchlichen Lebens, dem Gottesdienſte. In der vorhingenannten Schrift hat G. V. Lechler es betont, daß in der nachapoſtoliſchen Zeit das Abendmahl des Herrn der Mittelpunkt alles chriſtlichen Cultus geweſen iſt. Es iſt wohl angelegt, wenn dieſe Thatſache proteſtantiſcherſeits einer genaueren Aufmerkſamkeit gewürdigt wird, als es gar vielfach geſchieht; denn die gewöhnliche Anſchauung von den altchriſtlichen Gottesdienſten iſt in unſeren Umgebungen eine andere. Sie ſetzt voraus, daß die erbaulichen Verſammlungen, die in Betrachtung des göttlichen Wortes, im Gebet und Geſang (carmen Christo, quasi Deo, dicunt, wie Plinius ſagt) verliefen, — daß dieſe den eigentlichen Kern des Gottesdienſtes der älteſten Kirche gebildet hätten. In dieſem Falle wäre der Gottesdienſt weſentlich Predigt geweſen, im anderen war er weſentlich Handlung. Der Mittelpunkt dieſes Mittelpunktes war die Dankſagung und der Segen, *εὐχαριστία* und *εὐλογία*, nächſtdem die Communion, als die beiden Gipfel der Abendmahlsfeier. Und weil das Abendmahl aus dem Paſſah herausgewachſen war und herauswuchs, — denn die Stiftung desſelben ſchloß ſich ja ganz unmittelbar an eine mindeſtens dem jüdiſchen Paſſah ganz entſprechende Feier an — ſo trug es nothwendigerweiſe in den erſten Zeiten allenthalben die Formen des jüdiſchen Paſſah an ſich, ſoweit ſie mit dem Evangelium ſtimmten. Daß aber ſchon ſehr frühe die ganze Feier in das Gewand des Geheimniſſes ſich hüllte, lag um ſo näher, da die Juden- wie Heidenchriſten, erſtere freilich in ganz beſonderer Weiſe, in demſelben den einzigen Erſatz ihrer bisherigen gottesdienſtlichen Myſterien fanden und der Zug zum Geheimnißvollen ein grundweſentlicher Zug in jeder Religion iſt.

Die ſtehende Bezeichnung des heiligen Abendmahles in der älteſten Kirche iſt: *θυσία*, sacrificium. Die Theilnahme auch der einzelnen Gemeindeglieder am Gottesdienſte heißt nach Tertullian „Opfern", offerre. Es iſt nur die wichtige Frage, in welchem Sinne die nachapoſtoliſche und altkatholiſche Zeit von der Euchariſtie als einem Opfer redete. War es ein Dank- oder ein Verſöhnopfer? Zunächſt unzweifelhaft das erſtere. Die Gemeinde und in ihrem Namen der Liturg bringt Gott die Abendmahlselemente, Brod und Wein, mit Dankſagung dar, damit ſie zur Feier des Sacramentes mögen geheiliget und die Mittheilung des Leibes und Blutes Chriſti an ſie geknüpft werden. Sie waren den Oblationen der Gemeinde ſelbſt entnommen und man ſah dies als eine Erfüllung der altteſtamentlichen Speiſeopfer an, von welchen Maleachi 1, 11 geweiſſagt hatte. Alſo nicht Leib und Blut Chriſti zunächſt, welche im heiligen Abendmahle der Gemeinde dargereicht werden, ſondern die Elemente als ſolche ſind das Opfer, wie denn auch die katholiſche Kirche in dem Offertorium ihres Meßopfers thatſächlich nicht die in Leib und Blut Chriſti verwandelten Elemente, ſondern „reines Brot“ und Wein ſelbſt darbringt.

Die Opferidee auf den Gottesdienſt der Gemeinde anzuwenden, war nun unzweifelhaft ganz evangeliſch. Paulus geht darin mit ſeinem Beiſpiele voran, indem er das Leben der Chriſten wie ſein eigenes Thun Röm. 12, 1. Phil. 4, 18 und ſonſt ein Opfer nennt. Daß der heiligende Quellpunkt des Gemeindelebens, Gebet, Predigt und Sacramentsfeier, den erſten Anſpruch auf dieſen Namen hatten, iſt natürlich. Die alte Kirche hat alſo zunächſt nur ein ſinnbildliches Opfer im Auge gehabt und zwar ein ſolches, das nicht der Liturg allein und anſtatt der Gemeinde, ſondern dieſe ſelbſt darbringt. Die alte Kirche weiß die Euchariſtie, d. h. zunächſt das Segnen und Darbringen der Abendmahlselemente nicht von der Communion, von dem Empfang des Brodes und Kelches ſeitens der Gemeinde getrennt. Schon das ſchiebt der Vorſtellung von einem durch den Prieſter allein zu vollziehenden Sühnopfer einen Riegel vor. Auch bei Cyprian iſt der jetzige römiſche Begriff von einem ſolchen nicht nachweisbar, da die Ausdrücke des bilderreichen Dogmatikers bald mehr nach dieſer, bald mehr nach jener Seite neigen und ſchließlich immer wieder das Symboliſche durchſchlägt. Ein weiteres Hinderniß, zu einem völligen Opfercultus in ſpäterem Sinne überzugehen, war für die altkatholiſche Kirche die ſchwebende Stellung, welche ſie zwiſchen der realen und der ſymboliſchen Faſſung des Abendmahls einnahm, ſoſern zwar die Ueberzeugung, daß Brod und Wein Chriſti Leib und Blut wirklich ſeien, von Anfang an in voller Geltung ſteht, aber die Erläuterung dieſes Glaubens gar manchmal und noch bei Auguſtin darauf hinweist, daß es eigentlich doch mehr ſymboliſch als realiſtiſch gemeint war. Indeſſen die Opferidee ſtand feſt. Die heidniſche wie die jüdiſche Anſchauung fand ſich gleichmäßig darin befriedigt, daß in dieſem Theile die Uebereinſtimmung mit den uralten und allgemeingültigen Begriffen vom Weſen des Gottesdienſtes nicht fehlte. Die Hinwendung zu Gott und das Darbringen deſſen, was man von Gott empfangen, der eigenen Perſon, der Worte, der Gaben, iſt der unverkennbare Grundgedanke und die ganz beſtimmt heraustretende Geſtalt des altkirchlichen Gottesdienſtes. Mag der Streit um die Geiſtesgemeinſchaft der heutigen Kirchen mit den erſten Jahrhunderten immer dahin entſchieden werden, daß ſich bis zu Auguſtin jedenfalls Anknüpfung für alle drei Lehrformen, die reformirte, lutheriſche und katholiſche findet: von einem bloſen Predigtgottesdienſte, wie ihn die evangeliſche Kirche jetzt als Hauptfeier beſitzt, iſt in dieſer Zeit keine Rede, wenn auch, wie die Apologie erwähnt, ſchon Epiphanius es als eine von den Apoſteln herrührende Sitte anführt, daß in der aſiatiſchen Kirche nicht täglich, ſondern dreimal wöchentlich „Meſſe gehalten" wurde. Was für die andere Zeit übrig blieb, war dann ſelbſtverſtändlich Lehre und Auslegen des Wortes und Gebet.

Ein dritter hochwichtiger Punkt iſt endlich die Verfaſſung der nachapoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeit. Es iſt ein proteſtantiſches Axiom geworden, daß das biſchöfliche Amt in ſeinem Hervorragen über das Presbyterat erſt ein Erzeugniß der ſpäteren Kirchenentwicklung ſei und daß im Neuen Teſtamente Biſchof und Presbyter ſich gleich ſtehen. Aber gegen jene Stelle im Philipperbriefe und andere mußten fürs erſte die 7 Sendſchreiben der Offenbarung in die

Wage gelegt werden, in welchen der ἄγγελος eine ſchlechthin überragende oder vielmehr einzige Stellung in den Gemeinden einnimmt. Und daraus, daß er allein der „Stern“ iſt, zuſammengehalten mit den entgegengeſetzt lautenden Stellen, z. B. Phil. 1. und manchen Aeußerungen der älteſten Väter ergibt ſich, daß in der apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Kirche vielmehr eine Mannigfaltigkeit von Verfaſſungsformen beſtand, eine rein epiſcopale und eine presbyteriale, welche ganz natürlich wieder durch verſchiedene Abſtufungen ineinander übergiengen. Der Gebrauch des Namens ἐπίσκοπος für alle Aelteſte iſt betreffs der Gleichheit aller Vorſteher in den erſten Gemeinden nicht entſcheidend. Man nennt die Gemeinderathsmitglieder als Collegium auch jetzt „die Vorſteher“; im Singularis wird der Name nie anders als auf den eigentlichen Vorſtand (den Bürgermeiſter, Schultheißen) angewendet. Fürs andere iſt, wenn die Verfaſſung der Kirche aus dem Apoſtelamte ſich entwickelte, nichts klarer, als daß der monarchiſche Charakter des Apoſtolates irgendwie in der Verfaſſung wiederkehrte. Wo namentlich die Apoſtelſchüler in einer Gemeinde eintraten, da konnte die presbyteriale Ordnung nicht eigentlich aufkommen. Der ganze Inhalt der Paſtoralbriefe iſt dagegen, ebenſo wie die Natur der Sache. In Jeruſalem ſpeciell ſtand der Ausbildung der Presbyterialverfaſſung im gewöhnlichen Sinne, d. h. alſo der republikaniſchen Form, um es kurz ſo zu nennen, die Perſon des Jakobus im Wege, deſſen Bedeutung, mochte er noch ſoviel apoſtoliſche Demuth haben und ſich zu ſeinen Mitälteſten, wie Petrus ſpricht, in das collegialſte Verhältniß ſetzen, alle andere Auctorität ſchlechthin in ſich aufzehrte. Hiezu kommt nun aber wieder das Geſetz der geſchichtlichen Stetigkeit. Die jeruſalemiſche Gemeinde, ſobald ſie einmal erkannte, wie ſich das Chriſtenthum von der alten Gemeinſchaft ablöſe, verfolgte mit Naturnothwendigkeit das Ziel, von ihrem uraltheiligen Gute zu behalten, was ſie konnte; ſie that das ohne alle und jede beſondere Reflexion oder Tendenz. Der Vorſtand der Gemeinde war ihr sacerdos. Wenn Sulpicius Severus ſchon die erſten Häupter der jüdiſchen Muttergemeinde ſo nennt, ſo iſt augenſcheinlich, daß er von einer dortigen Presbyterialverfaſſung im modernen Sinne nichts gewußt hat. Der ganze Zuſammenhang gibt es, daß er dieſen Amtsnamen nicht mit dem Sinne des unbeſtimmten, ſondern des beſtimmten Artikels braucht. Es gab eine διαδοχή von Biſchöfen, wie die Reihe ſpäter heißt. Der Name Biſchöfe mag wenig beweiſen, deſto mehr beweist die Ueberlieferung einer διαδοχή. Ein bloßer primus inter pares würde zu ſolcher Bezeichnung nicht genug Anlaß geben. Der Regierungsbegriff iſt zu deutlich darin enthalten.

Alles zuſammengenommen ſind wir der Meinung, daß das bisherige Urtheil über den geſchichtlichen Hergang der kirchlichen Entwicklung überhaupt umgekehrt werden müſſe. Statt daß man, wie auch G. V. Lechler thut, eine mehr pauliniſche, presbyteriale, evangeliſchartige Geſtalt der nachapoſtoliſchen Gemeinde vorausgehen und die ſobald ſchon hervortretende Strömung nach dem Katholicismus zuerſt aus den Kämpfen mit den Häretikern und dgl. ſich entwickeln läßt, wird man richtiger ſagen, daß vielmehr dieſer katholiſche, beſſer altteſtamentliche Zug zur nova lex, zum novum sacerdotium und zum novum sacrificium in der Urkirche ſelbſt lag, daß es die natürliche erſte Geſtaltung der Kirche war und daß das andere Element äußerſt langſam zum Durchbruche gelangte.

Im großen Ganzen betrachtet, kann man nicht verkennen, daß die Gegenſätze der Apoſtel und der Urkirche geblieben ſind. Statt des Judenchriſtenthums und Heidenchriſtenthums ſtehen in der Folgezeit die griechiſche und lateiniſche Kirche einander gegenüber, innerhalb letzterer wieder die afrikaniſchen und die römiſchen Gemeinden, der Katholicismus und der Montanismus. Die abendländiſche Kirche iſt die Erbin der judenchriſtlichen, jakobiſchen Richtung; denn ſie wirft ſich wie dieſe ganz vorzugsweiſe auf den praktiſchen Theil des Chriſtenthums, pflegt das Geſetz und bildet die Verfaſſung und die gottesdienſtlichen Einrichtungen nach alttestamentlichem Muſter aus. Die morgenländiſchen Theologen verfolgen die ſpeculative, ideale Richtung und ſind in ihren wiſſenſchaftlichen, vorzugsweiſe exegetiſchen, von ausgeſprochenem Freiheitsſinn getragenen Beſtrebungen die unverkennbaren Geiſtesverwandten des Paulus und die Vertreter derjenigen Intereſſen, an welchen hauptſächlich das Leben der Heidenkirche von Anfang an hing. Der Paſſahſtreit hat an und für ſich mit dem Judenchriſtenthum nichts zu thun. Wenn aber die kleinaſiatiſche Sitte, das Feſt am 14. Niſan zu begehen, ſich auf die jüdiſche Berechnungsweiſe des Paſſah ſtützte, Rom dagegen mit anderen Kirchen mehr neuteſtamentlich nach dem Auferſtehungstage ſich richtete, wenn ferner in Laodicea der erſtere Brauch auf Matthäus zurückgeführt wurde und der Vorwurf des Judaiſirens ſich an die kleinaſiatiſche Sitte hängte: ſo iſt ohne irgendwelchen unmittelbaren Zuſammenhang die Gleichartigkeit der Gegenſätze mit den uranfänglichen ganz augenfällig. Und wenn Cyprian in ſeinem Streit mit dem römiſchen Biſchof Stephan in Sachen der Ketzertaufe ſich der Forderung des letzteren mit Berufung nicht nur auf die Vernunft, ſondern auch auf die Schrift und ſpeciell auf die durch dieſelbe gewährleiſtete Freiheit der Prophetie (Ep. 71, 3) widerſetzt: ſo iſt dies abermals nichts anderes, als jener jakobiſch-pauliniſche Antagonismus, nur wieder in eine neue Form gekleidet. Am allerlebendigſten aber hat ſich dieſes Aufeinanderwirken der beiden geiſtlichen Pole in der montaniſtiſchen Bewegung gezeigt*). Der Montanismus lehrt den Eintritt einer neuen, über Chriſtum hinausgehenden Geiſtesoffenbarung in der Kirche. In ganz überraſchender Aehnlichkeit mit Anſchauungen, wie man ſie auf proteſtantiſchem Boden völlig heimiſch findet, lehrt Tertullian einen Fortſchritt der Kirche von den niederen zu den höheren Stufen der Erkenntniß und nennt als deſſen Stationen Moſen, Chriſtum mit Paulus und den heiligen Geiſt. Die neue Prophetie iſt ſein Grundgedanke. Daß Tertullian und der Montanismus ſo lange Zeit noch als der Kirche zugehörig gelten konnten, macht die Parallele mit dem Proteſtantismus noch anziehender. Sei es Lehre, ſei es Leben, ſeien es ethnologiſche und geographiſche oder andere Momente, welche dabei in Betracht kommen, es ſind ſchließlich immer dieſelben Kräfte und dieſelben Ziele, um die es ſich handelt, nur daß die Bewegungen ſtärker, die Grenzen weiter, die Erſcheinungen mannigfaltiger, allerdings aber auch die Elemente der Zuſammenſetzung vielfach trüber und ihre Folgen oftmals bedenklicher werden. Dadurch geht aber der claſſiſche Werth der altkirchlichen Lehre nicht verloren. Ritſchl hat freilich vollkommen Recht, wenn er ſagt, es ſei der frommen Väter nicht unwürdig, ſich an dem Maße der apoſtoliſchen Lehre von uns meſſen zu laſſen. Aber die Frage können wir doch nicht unterdrücken: ob es denn irgend wahrſcheinlich iſt und mit einer geſunden Geſchichtsauffaſſung vereinbar — wir wollen nicht ſagen mit dem rechten Begriffe vom Walten des heiligen Geiſtes — daß die erſten nachapoſtoliſchen Träger des Evangeliums, die großentheils noch mit den Apoſteln oder ihren Schülern in der nächſten Berührung geſtanden und in der erſten Glaubenseinfalt und Liebe mit Chriſto verbunden geweſen ſind, den wahren Sinn des göttlichen Wortes ſo gänzlich ſollen mißverſtanden haben? Uns will es bedünken, es komme darauf an, ob wir den Maßſtab der apoſtoliſchen Lehre, mit dem wir ſie meſſen wollen, auch ſchon ſo vollkommen zu handhaben verſtehen, daß wir uns das zutrauen dürfen. Es ſcheint uns, als ob es erſt noch einer großen gemeinſamen Arbeit der Confeſſionstheologie bedürfte, um die Schrifttiefen, aus denen die Väter geſchöpft, zu ergründen und jedem Theil das Seine zu geben. Die evangeliſche Theologie allein, ſo reich ſie Gott geſegnet hat, wird das nicht fertig bringen.

---

*) Vgl. hierzu beſ. Ritſchl, die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche. Bonn 1857, S. 462 ff.

IX.

Die Entwicklung der Kirche von Auguſtin bis auf Luther und das Tridentinum.

Nichts iſt gewiſſer und in der theologiſchen Geſchichtsſchreibung mehr anerkannt, als daß die ganze Kirchenentwicklung von Auguſtin bis Luther einen vorherrſchend altteſtamentlich geſetzlichen Charakter trägt. Auguſtin iſt der Meiſter der römiſchen Kirche, wie ſie ſich namentlich unter den beiden Gregoren zu ihrer eigentlichen Geſtalt herausgebildet hat. Die kirchliche Theologie hatte mit ihm einen neuen pauliniſchen Anlauf genommen. Aber ſeine Lehre von der Sünde und von der Gnadenwahl iſt dem Mittelalter denn doch viel zu ſtarke Speiſe geweſen. Man hat ſie nur in ſehr gemilderter Form angenommen, und da Auguſtin über die Aneignung des Heils von Seiten des einzelnen Menſchen, alſo über die Rechtfertigung ſich nicht deutlich genug ausſprach, vielmehr durch ſeine Lehre von der eingegoſſenen Gnade den Rechtfertigungsbegriff auch ſeinerſeits vom reinen Standpunkte der Glaubensgerechtigkeit ablenkte, ſo war die Kirche durch ſeine Auctorität nicht gehindert, gleichwohl eine möglichſt weitherzige, mehr dem Semipelagianismus als dem Auguſtinismus entſprungene Rechtfertigungslehre zu treiben. Es wiederholt ſich alſo hier die eigenthümliche Miſchung des pauliniſchen und jakobiſchen

Elementes in der Soteriologie. Auch hier ein Bedürfniß, ein Ringen nach jener freien großen Anſchauung von der ſündenvergebenden Gnade in Chriſto, die mittelſt gänzlicher Uebertragung der perſönlichen Schuld auf Chriſtum und ebenſo unbedingter Aneignung der Gerechtigkeit Chriſti ſich bis zur vollen Heilsgewißheit aufzuſchwingen vermag, und dann wieder ein Rückgang von dem genommenen Anlaufe, ein Abkommen ſozuſagen, zu Gunſten eines geſetzlichen Chriſtenthums, unter der Firma eines neuteſtamentlich freien und vollendeten. Selbſt Tauler, der Liebling und unverkennbare Geiſtesverwandte Luthers, ihm deſto näher ſtehend, da er zu ſeinen Ueberzeugungen von der freien Gnade Gottes in Chriſto wie Luther auf dem Wege geiſtlicher Anfechtungen gekommen war, wagt es nicht, der Gewißheit des Gnadenſtandes ſich zu rühmen. „Es iſt kein Menſch auf dem Erdreich ſo gut, noch ſo ſelig, noch ſo wohl gelehrt nach der heiligen Lehre, der wiſſen möge, ob er in Gottes Gnade ſei oder nicht, es wäre ihm denn ſonderlich von Gott geoffenbart. Es iſt hierin genug, ſo ein Menſch ſich wohl verſuchet, daß er dann ein Nichtwiſſen darum habe; alſo kommt Nichtwiſſen von Unbekanntheit, als ob ein Kind wiſſen wollte, was ein Kaiſer in ſeinem Herzen hätte. Und darum, wie der leibliche Sieche ſeinem Arzt muß glauben, der die Natur der Krankheit beſſer erkennt, denn er ſelber, alſo muß auch der Menſch einem beſcheidenen Beichtvater glauben.“ (Pred. Bd. I, S. 67, bei Hagenbach, Dogmengeſch. II, S. 139.) Man ſieht aus den Schlußworten, woran es eigentlich bei Tauler noch hängt. Er iſt gebunden durch die Idee der kirchlichen Gemeinſchaft. An eine Löſung des Subjects aus dieſer Gebundenheit zu denken, kommt ihm nicht in den Sinn.

Synergiſtiſch, wie ſchon die Kirchenlehrer vor Auguſtin, denken ſich alle Lehrer der katholiſchen Kirche das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit. Thomas von Aquino, der Fürſt mittelalterlicher Scholaſtik, ſammt Anſelm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus halten an der Freiheit des menſchlichen Willens feſt, welche durch die Sünde nur ihre gerade Richtung verloren habe und ohne die Gnade dieſelbe nicht wieder finden könne. Mit göttlichem Beiſtande kann der Menſch ſich durch ſeinen eigenen Entſchluß zu Gott wenden und insonderheit die Vorbereitung dazu muß und kann von ihm ausgehen. Was die Gewißheit über die erlangte Gnade betrifft, ſo kann der Menſch nach Thomas dieſelbe auf einem dreifachen Wege erlangen: 1) Durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, 2) durch ſich ſelbſt, 3) durch gewiſſe Anzeichen. Nun ſind die beiden letzteren Wege ungewiß, den erſteren aber ſchlägt Gott ſelten ein. Folglich gibt es eine Gnadengewißheit nur als Ausnahme und durch wunderbare Vermittlung. — Ganz pauliniſch klingt des Petrus Lombardus Lehre vom Glauben und den Werken. „Ein andres iſt es, einen Gott glauben, ein andres Gotte glauben, ein andres an Gott glauben. Einen Gott glauben, iſt auch den Böſen eigen. An Gott glauben heißt im Glauben lieben, im Glauben in ihn eingehen, im Glauben ihm anhangen und ſeinen Gliedern einverleibt werden. Durch dieſen Glauben wird der Gottloſe gerechtfertigt, ſo daß der Glaube ſelbſt anhebt durch die Liebe zu wirken.“ Aber es ſind Worte, denen die eigentliche Kraft fehlt. Wenn der Lombarde zuerſt der Erde unſres Geiſtes, d. i. dem freien Willen, den Regen des göttlichen Segens, d. h. die Gnade, eingeflößt werden läßt, was allein Gott thut, ſo ſoll der Wille des Menſchen doch nicht erſtorben, ſondern nur krank und gebunden ſein. Der Menſch wirkt alſo ſelbſt zu ſeiner Erneuerung mit, und daß er das thut, wird ſein Verdienſt. Daß letzteres ſein müſſe, iſt Vorausſetzung. Dann iſt aber für die Rechtfertigung durch den Glauben im obigen Sinne keine Stelle mehr.

Die Lehre von der Verdienſtlichkeit und ſelbſt Ueberverdienſtlichkeit menſchlicher Werke hat allmälig den ganzen Geſichtskreis der Kirche eingenommen. Auguſtins tiefe Blicke in die Schrift und in das menſchliche Herz ſind indeſſen der Kirche keineswegs verloren gegangen. War es nicht die Rechtfertigung ſelbſt, ſo war es doch die Grundlage derſelben, die Erkenntniß der Sünde als eines individuellen und allgemein menſchlichen Geſammtverderbens, und die damit zuſammenhängende Prädeſtinationslehre, was ihr, um uns ſo auszudrücken, das Haupt über dem Waſſer erhielt, daß ſie im Strome des Pelagianismus und Semipelagianismus nicht unterſinke. Durch das Auftreten Gottſchalks kam es an den Tag, daß die geltende Lehre doch manche Gemüther nicht befriedigte, daß ein pauliniſcher Zug noch immer durch die Chriſtenheit gieng. Weder Gottſchalks Uebertreibungen noch ſein unglückliches Ende haben dieſen Gewinn zu nichte gemacht. Der Auguſtinismus nach ſeinem pauliniſchen Gehalte war aufgefriſcht und mit Wicliff, Huß und Weſſel lebte er abermals auf. Auguſtin iſt ſomit der Durchgangspunkt der katholiſchen und proteſtantiſchen Richtung. Er hat nach der einen Seite hin Luther und Calvin, nach der andern dem Tridentinum Bahn gemacht. Die Heilsgewißheit hat er nur in der unbedingten Gnadenwahl gefunden, und daß die gottgefälligen Werke nur aus dem Glauben kommen, hat er beſtimmter als irgend ein Kirchenlehrer vor ihm ausgeſprochen und nachgewieſen. Aber eine Rechtfertigung, die in der ſittlichen Umwandlung des Menſchen aufgeht (gratia dei justificamur, hoc est, justi efficimur ſagt Auguſtin), führt nothwendig auf die Werke als das eigentlich rechtfertigende Moment, da der Glaube in ihnen erſt ſein wirkliches Daſein beweist. Von einer Gerechtigkeit, die aus dem Glauben allein käme, iſt Auguſtin weit entfernt.

Es blieb der Reformation vorbehalten, den entſcheidenden Schritt zu thun. Die treibende Kraft, welche ihn herbeigeführt hat, iſt eben das Verlangen nach Heilsgewißheit, dem auch Auguſtin ſchon nachgegangen war, aber eine andere als ſpeculativ-theologiſche Befriedigung nicht zu verſchaffen gewußt hatte. Die objective Heilsverſicherung beſaß die Kirche in ihrem Bußſacramente ſchon längſt. Der Ausſpruch des an Gottes Statt hörenden und redenden Prieſters war auch Taulern der eigentliche Hort für die troſtbedürftige Seele. Und daran hat Luther zunächſt nichts geändert. Er hat, wie ſein Beichtbüchlein, ſeine Lehre von der Taufe und von Wort und Sacrament überhaupt bezeugt, den gnadeſuchenden Sünder nicht an ſich ſelbſt und ſeine inneren Erfahrungen von Gott gewieſen, ſondern an das, was im Namen Gottes zu ihm geſprochen wird, und hat von dem Beichtenden verlangt, daß er des Pfarrers Vergebung als Gottes Vergebung aufnehme. Aber eben um die Sicherſtellung des empfangenen Gutes gegen die Selbſtanklage des unruhigen Herzens war es ihm zu thun. Wenn nun meine Reue nicht umfaſſend und tief genug, das liebende Entgegenkommen meiner Seele gegen Gott nicht wahrhaft oder nicht ſtark genug iſt, woran ſoll ich dann merken, ob mir dieſes göttliche Freiſprechungsurtheil wirklich gilt? Denn an irgend eine Bedingung auf Seiten des Sünders muß doch die Gnadenerweiſung geknüpft ſein. Darauf antwortet Luther: dieſe Bedingung liegt in dem zutrauensvollen Ergreifen des ausgeſprochenen Urtheils. „Das Waſſer in der Taufe thuts freilich nicht, ſagt er in ſeinem kleinen Katechismus, ſondern das Wort Gottes, ſo mit und bei dem Waſſer iſt, und der Glaube, ſo ſolchem Wort Gottes im Waſſer trauet.“ Und beim Sacrament des Altars: „Was nützet denn ſolch Eſſen und Trinken? Das zeigen uns dieſe Wort: Für euch gegeben und vergoſſen zur Vergebung der

Sünden. Nämlich daß uns im Sacrament Vergebung der Sünde, Leben und Seligkeit durch ſolche Wort gegeben wird.“ Und in ſeinem Sermon von der Beicht und dem heiligen Abendmahl (Kirchenpoſtille, Gründonnerſtag) heißt es: „— wenn du zur heimlichen Beicht gehſt, ſollt du nicht ſoviel auf dein Beichten acht haben, als auf des Prieſters Wort. Und ſcheide es alſo: eines iſt, das du ſageſt, das andre, das der ſagt, der dich höret; das du thuſt, da ſollt du nicht viel von halten, ſondern hab acht auf das, das er dir ſagt, nämlich daß er dir an Gottes Statt verkündiget Vergebung der Sünde. — — Reiche die Ohren her und laß dirs eingehen, wie Gott durch den Menſchen redet und vergibt dir deine Sünde ꝛc.“ Wer alſo das Wort annimmt, wie es gegeben iſt, und nicht daran zweifelt, der hat, was die Worte ſagen und wie ſie lauten, nämlich Vergebung der Sünden. Da der Act der Sündenvergebung zunächſt und in erſter Linie immer nur durch das Wort des an Chriſti Statt der Gnadenmittel waltenden Dieners geſchieht, in der Taufe, in der Beichte und im heiligen Abendmahle ganz einzeln und perſönlich, in der Predigt mehr ins allgemeine, und da nach der ausdrücklichen Erklärung der Augsburgiſchen Confeſſion Gott den Geiſt nicht ohne Mittel gibt (art. V): ſo liegt das göttliche Gnadenurtheil zunächſt in dem durch Menſchenmund an Gottes Statt ausgeſprochenen Worte, iſt ſomit wirklich ein judicieller Act, ganz ähnlich und dem Werthe nach vollſtändig gleich mit dem Acte, den Jeſus vollzog, wenn er dem Gichtbrüchigen oder der Sünderin ſagte: deine Sünden ſind dir vergeben. Der heilsbegierige Sünder hat ſich an den über ihn geſchehenen Ausſpruch eines von Chriſto beauftragten Menſchen ganz in der gleichen Weiſe zu halten, wie der Gichtbrüchige und die Sünderin ſich an Jeſu Ausſpruch zu halten hatten. Daraus ergibt ſich, daß auf lutheriſchem Standpunkte die Rechtfertigung von Seiten Gottes zunächſt nur ein forenſiſcher Act ſein kann. Das Gleiche, was auf Erden geſprochen wird, wird auch im Himmel geſprochen; das Urtheil des Dieners Gottes wird im Himmel ſofort gutgeheißen und beſiegelt. Was auf Erden — in dieſem Augenblicke — gelöst ward, wird — in dieſem Augenblicke — auch im Himmel gelöst. Eine ganz unmittelbare Verwandtſchaft des lutheriſchen Standpunktes mit dem katholiſchen müſſen wir alſo zugeben, und die Art, wie Luther unter der Einwirkung Staupitzens und andrer Glieder ſeines Ordens allmälig zu ſeinem Rechtfertigungsglauben gekommen iſt, entſpricht dem vollſtändig. Von der kirchlichen Inſtitution her hat er das unbedingte Feſthalten an dem über ihm laut gewordenen Freiſprechungsurtheil. Nur bleibt nun Luther — und das iſt eben die Scheidelinie — nicht bei der Inſtitution noch bei dem Prieſter ſtehen, ſondern er hält ſich an das Wort ſelbſt. Nicht die That der Kirche, nicht der Richterſpruch des Prieſters als rechtmäßigen Organs der Kirche iſt der Grund, darauf er gründet, ſondern das innerhalb dieſer Ordnung und vermittelſt dieſes Menſchen an ihn gekommene Wort Gottes. Neben dem Wort verſchwinden ihm jene beiden. Aber der Charakter des ausgeſprochenen Wortes als eines göttlichen Urtheils bleibt. Und ebendaher zieht ſich dieſer richterliche Charakter durch die ganze Auffaſſung, welche Luther ſich vom Evangelium gebildet hat, und durch die ganze Auffaſſung der Kirche, die ſeinen Namen trägt. Das lutheriſche Dringen auf Feſthaltung des forenſiſchen Actes concentrirt ſich bei der Lehre von der Kindertaufe auf das eigentliche punctum saliens. Hier fällt das durch Menſchenmund ausgeſprochene göttliche Urtheil und der daſſelbe ergreifende Glaube, wenigſtens der Glaube im eigentlichen Sinne, zeitlich auseinander. Der Glaube ſelbſt kann erſt nachfolgen, und iſt dann in erſter Linie ein zuverſichtliches Ergreifen des über dem Täufling geſchehenen Ausſpruchs als eines ſchlechthin giltigen. „Die Taufe iſt recht, obſchon der Glaube nicht dazu kommt“, ſagt er im großen Katechismus (R. 545). „Denn mein Glaube machet nicht die Taufe, ſondern empfähet die Taufe. Wenn alſo gleich die Kinder nicht glaubeten, ſo wäre doch die Taufe recht“ ꝛc. Unter dieſen Vorausſetzungen kann der Glaube unmöglich anders in Betracht kommen, als ohne alle und jede Mitwirkung der Werke, auch ohne Mitwirkung der Liebe oder eines Keims von Liebe. Liebe iſt nun einmal ein Handeln des freien, beziehungsweiſe befreiten Willens in Beziehung auf Gott, ein Geben an Gott, nicht ein Nehmen von Gott. Das Entſcheidende liegt aber hier ſchlechthin im Nehmen, und daß Nehmen und Geben zwei Thätigkeiten von ganz entgegengeſetzter Richtung ſind, daß ſie, wie dem Weſen nach verſchieden, ſo auch als zeitlich verſchieden hervortretend gedacht werden müſſen, iſt ebenfalls klar. Darum wird die lutheriſche Lehre nie von der ſogenannten juriſtiſchen Faſſung weichen können. Setzt man an die Stelle der Gerechtſprechung die Gerechtmachung, ſo hat man ſich auf einen gänzlich andern Standpunkt begeben. Gerechtmachung iſt Setzung eines neuen Menſchen, in welchem die Liebe Gottes wohnt. Iſt die Gerechtmachung mein Troſt, ſo bin ich ſelbſt mein Troſt, denn was mich an der Gerechtmachung tröſtet, das iſt: daß ich durch Gottes ſchöpferiſch wirkende Gnade der nicht mehr bin, der ich zuvor war. Das iſt unfehlbar ein Troſt, wenn ich nämlich gewiß weiß, daß ich ein neuer Menſch geworden bin. Aber woher weiß ich das gewiß? — Gerechtmachung bringt eine Stufenfolge, ein Mehr oder Minder der Rechtfertigung mit ſich. Bin ich wirklich ein Gerechter geworden, ſo fragt es ſich immer noch, ob ich’s auch genugſam bin, ob die Liebe Gottes, die in mir iſt, das neue Leben, das in mir begonnen hat, auch kräftig und lebendig genug iſt, um mich über Gottes Ungnade zu beruhigen. Angenommen: die erſte Stufe meiner erlangten Gerechtigkeit ſei befriedigend, ſo iſt doch die zweite noch befriedigender u. ſ. f., dann wird die Rechtfertigung ein fortdauernder Proceß. Das iſt eben, was das evangeliſche Gemüth mit der katholiſchen Lehre unzufrieden macht. Mein Intereſſe iſt, daß Gott um Jeſu willen Wohlgefallen an mir hat, ſo wie ich bin, wie ich von der Welt und Sünde herkomme. Wenn Gott zuvor eine Veränderung mit meinem Weſen vornehmen muß, bis ich ihm gefallen kann, ſo muß das Bewußtſein meiner abſoluten Sündhaftigkeit dem Bewußtſein meiner Erneuerung weichen, damit ich ruhig werden kann. Aber der volle Friede mit Gott ruht nur darin, daß Gott meine Sünden ohne jede weitere Bedingung mit dem Verdienſte Chriſti bedeckt, daß ich mich für gerecht achten darf, ohne alle Rückſicht auf eine wirkliche Gerechtigkeit. Eine ſolche Gerechtigkeit kann nicht in einer That Gottes, ſondern nur in einem Urtheil Gottes enthalten ſein. Dieſe Gerechtſprechung iſt etwas für ſich Beſtehendes. Sie iſt ein einmaliger Act, der nicht wiederholt, ſondern nur beſtätigt, nicht verſtärkt und verbeſſert werden kann. Es gibt hier keine Stufen, ſo wenig als es Stufen gibt bei der Erklärung der Adoption, oder bei dem Richterſpruch, der den Angeklagten in Freiheit ſetzt*). Eine Gerechtmachung iſt mit der Gerechtſprechung natürlicherweiſe verbunden. Aber eben daß der Sünder das Recht hat, beide von einander zu unterſcheiden und ſeinen Standpunkt nicht auf jener, ſondern auf dieſer zu nehmen, das iſt es, was ihn über jede Unſicherheit ſeines Gnadenbewußtſeins hinüberhebt. Dieſes Recht, irgend einen beſtimmten Punkt im göttlichen Gnadenwerke zu fixiren, denjenigen herauszugreifen, der ihm die Gnade am größeſten und das Herz am leichteſten macht, kann dem Sünder nicht beſtritten werden. Irgend einen Punkt in dem ganzen Proceſſe muß er ja doch zu ſeinem Standpunkt erwählen, in irgend einen durch die Schrift gegebenen oder möglich gemachten Rahmen muß er das Ganze der Erlöſung faſſen. Der lutheriſchen Kirche iſt die Objectivität der an Menſchen gebundenen Heilsökonomie etwas ſo Großes, ſo unendlich Segensreiches für Geiſt und Gemüth, und ihr Hauptintereſſe, die Heilsgewißheit des Einzelnen, kommt auf jedem anderen Lehrſtandpunkte ſo wenig zu ſeinem Rechte, verliert entweder ſoviel an dem großen Gute der perſönlichen Willensfreiheit und der Allgemeinheit des göttlichen Erlöſungsplanes, oder andrerſeits an der ſubjectiven Klarheit der Stellung zu Gott: daß ſie ſich ſelbſt aufgeben müßte, wenn ſie den forenſiſchen Act aufgäbe. Wenn das sola fide geſtrichen wird, ſo iſt der ganze große Kampf umſonſt gekämpft. Wenn einmal nicht mehr blos genommen, ſondern auch gegeben werden muß, um vor Gott gerecht zu ſein, dann kann von gewiſſer Hoffnung des ewigen Lebens keine Rede mehr ſein. Dann iſt in irgendwelcher Form wieder ein meritum vorhanden, um das ſich die Gottwohlgefälligkeit wenigſtens mit dreht. Dann fängt die unendliche Reihe wieder an, die Luther eben los ſein wollte, um ein für allemal mit ſeinem Gotte zum Frieden zu kommen. Heilsgewißheit, sola fide und forenſiſcher Act ſind eine untrennbare Dreiheit. Wer das eine will, muß auch das andere wollen. Aber allerdings — wir ſtehen hier vor einem Geheimniſſe, das Menſchengeiſter nur immer ἐκ μέρȣς enthüllen. Iſt der Punkt, den die lutheriſche Lehre fixirt, und aus welchem heraus ſie alle ihre Kreiſe beſchreibt, ein ideeller Punkt, die Hervorhebung eines einzelnen, wenn auch höchſt bedeutenden Momentes in einem fließenden Leben, ſo kann ſich die lutheriſche Lehre dem Zugeſtändniſſe nicht entziehen, daß ſie eben nur eine beſtimmte Wahrheit aus dem drohenden Schiffbruche der Kirche gerettet, daß ſie aber keineswegs damit die ganze Ladung geborgen hat. In einem Kreiſe kann jeder Punkt der Anfangs- und der Endpunkt ſein, und in der bereits beſtehenden Gemeinſchaft zwiſchen Gott und den Menſchen iſt es unmöglich, mit einem einzigen Ausdrucke die ganze Tiefe des Erlöſungsherganges zu ergründen. Es müſſen weit von einander entlegene Standorte genommen werden, um die richtige Meſſung des Ganzen herzuſtellen. Die Wirklichkeit ſtellt ſich der lutheriſchen Lehre mit dem einfachen Factum gegenüber, daß der lebendige Glaube weder jemals ohne Liebe iſt, noch ohne dieſelbe ſchlechthin gedacht werden kann, da Liebe nur die andere Seite des Glaubens iſt, und wenn auch nach dem Geſetze der Freiheit, doch nicht ohne das Geſetz der Nothwendigkeit daraus hervorgeht. Der Glaube, der Chriſti Gerechtigkeit als die ihm zugeſprochene, frei geſchenkte, mit gleicher Freiheit ergreift und ſich zu eigen macht, iſt doch in demſelben Augenblicke auch wiederum eine That des Gehorſams gegen Gott, eine Unterwerfung des eigenen Wollens und Denkens unter die Art und Weiſe, wie Gott ſeine Gnade offenbart, ein Verzichtleiſten auf die eigene Gerechtigkeit und eine Hingebung in Gottes gerechtmachenden Willen. Damit hat ſich aber das bloße Nehmen unter der Hand in ein Geben, wenn auch nur ein Hingeben, Aufopfern verwandelt, die bloße Empfänglichkeit iſt zur Freithätigkeit in Beziehung auf Gott geworden und zwiſchen dieſer und den erſten Regungen der Liebe iſt nur ſehr ſchwer eine Grenze zu ziehen. Darum ſind ſo viele lutheriſche Theologen in den erſten wie in den letzten Zeiten über die obige Linie hinausgegangen, haben die Gerechtſprechung mit der Gerechtmachung vertauſcht und damit die Hand zur Anknüpfung mit der katholiſchen Theologie geboten.

---

*) Darin weichen wir von Hengſtenbergs ſeiner Zeit vielbeſprochenen Abhandlung über Jakobus und über die Sünderin ab, während wir im übrigen ſeinen Ausführungen die Anerkennung wünſchen, die ſie verdienen, auch auf die Gefahr hin, daß er, wenn er unſere Art von Zuſtimmung noch leſen könnte, uns mit Kahnis, de Wette u. A. der Hinneigung zu einer bornirten und verdammten Irrlehre beſchuldigen würde.

Ueberhaupt iſt es für unſeren Zweck ſehr belehrend, wenn man die Bewegungen überblickt, welche das lutheriſche Rechtfertigungsdogma gleich in den erſten Zeiten hervorgerufen hat. War ſchon Luther von der Lehre, daß der Menſch einen freien Willen zur Erlöſung mitbringe, ſofort in das Gegentheil übergeſprungen, ſo iſt auch bekannt, wie Melanchthon nur anfangs und ungern den Satz vom rein paſſiven Verhalten des Sünders beim Werke der Begnadigung zu dem ſeinigen gemacht, und wie er hernach den Synergismus immer mehr hervorgekehrt und darin nicht wenige Anhänger gefunden hat. Daß Luther das Grundevangeliſche mit mehr Tact herauszufinden wußte als Melanchthon, liegt in der Natur der Sache. Wie iſt es aber denkbar, daß Melanchthon, der gewiegteſte aller evangeliſchen Dogmatiker, die ſynergiſtiſche Abweichung irgend an ſich konnte herantreten laſſen, wenn nicht in der Schrift ſelbſt etwas lag, was für ihn den Ausſchlag gab? Nicht Melanchthons Schwäche, ſondern ſeine Stärke, nämlich ſein dialektiſcher Geiſt, ſeine Fähigkeit, auch in den Gegenſatz ſich noch hineinzudenken und entgegengeſetzten Schrifteindrücken ſich hinzugeben, eine Fähigkeit, die Luther eben gar nicht beſaß — dieſe war es, was ihn auch ſonſt, z. B. in der Lehre von den Sacramenten, vom Papſte ꝛc. Schwankungen ausſetzte. Mit ſolchen dialektiſchen Geiſtern wie er wäre die Reformation niemals zur Ruhe gekommen, weil ſolche Geiſter nirgends eine Grenze ſetzen können, ſondern von jedem Gedanken wieder zu einem weiteren getrieben werden. Es mußten andere das Werk in die Hand nehmen, wenn der Grenzwall endlich aufgeworfen und das Reich des lutheriſchen Gedankens von dem des katholiſchen geſchieden werden ſollte. Der Mittelpunkt war gegeben. Wie groß der Radius werden ſollte, das war die Frage. Für dieſe war Jakob Andreä eher der Mann als Melanchthon. In ſolchen Abſchlüſſen liegt eben eine geſchichtliche Nothwendigkeit. Wenn ſie nicht zu Stande kommen, ſo kommt es auch nicht zur Bildung einer kirchlichen Individualität. Daß ſolche Werke ihren Weg erſt durch das Pfaffengebeiß, wie Haſe ſagt, hindurch nehmen müſſen, iſt zwar ſehr demüthigend und fordert den Spott und die Feindſchaft wider die Kirche immer aufs neue heraus; aber es liegt das nun einmal in Gottes Rath. Er hat ſichs gefallen laſſen, daß die Lehre der lutheriſchen Kirche durch ſehr menſchliche Mittel feſt wurde. Wir werden geiſtig nicht zu hoch ſtehen, um uns das auch gefallen zu laſſen und unter der Hülle mancher menſchlichen Thorheit und manches menſchlichen Unrechts dennoch ein geheimes Gotteswerk dankbar zu verehren.

In ſchroffem Gegenſatze zur lutheriſchen Lehre hat die katholiſche Kirche, als ſie nach der Reformation den Codex ihres Glaubens revidirte, ſich auf die Jakobiſche Lehre geſtellt und das lutheriſche sola fide mit dem Anathem belegt. „Wenn jemand ſagt, der Gottloſe werde durch den Glauben allein gerechtfertigt, ſo daß er meint, es werde nichts weiter erfordert, worin er zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitzuwirken hätte, es bedürfe auch ſeinerſeits keiner Vorbereitung oder Inſtandſetzung durch ſeine Willensbewegungen: der ſei verflucht. Wenn jemand ſagt, die Menſchen würden gerechtfertigt entweder allein durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti oder durch die Sündenvergebung allein, mit Ausſchluß der Gnade und der Liebe, welche in die Herzen derſelben durch den heiligen Geiſt ausgegoſſen wird und ihnen anhängt, oder auch, die Gnade, durch welche wir gerechtfertigt werden, ſei die bloſe Gunſt (Gewogenheit) Gottes: der ſei verflucht. — Wenn jemand ſagt, der rechtfertigende Glaube ſei nichts anderes, als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche uns um Chriſti willen die Sünden erläßt, oder dieſes Zutrauen allein ſei es, durch das wir gerechtfertigt werden: der ſei verflucht“. Conc. Trident. Sess. VI, X—XII. Mit dieſen Decreten war die Brücke zwiſchen Rom und der Reformation abgebrochen. Das sola fide bildet die Spitze. Die Rechtfertigung durch den Glauben leugnet das Tridentinum nicht.

Die erſte Theſe der Canones von der Rechtfertigung lautet ſogar: wenn jemand ſagt, der Menſch könne durch ſeine Werke, wie ſie entweder durch die Kräfte der menſchlichen Natur oder durch die Unterweiſung im Geſetze hervorgebracht werden, ohne die göttliche Gnade durch Jeſum Chriſtum vor Gott gerechtfertigt werden, der ſei verflucht. Auch das will ſie nach dem zweiten Canon nicht zugeſtehen, daß die Gnade Gottes durch Jeſum Chriſtum allein zu dem Zwecke gegeben werde, damit der Menſch deſto leichter gerecht leben und das ewige Leben verdienen könne, als ob er vermöge ſeines freien Willens ohne Gnade beides, nur mühſelig und ſchwer, zu vollbringen vermöchte. Auch dieſe Lehre alſo wird mit dem Fluche belegt. Das Concil hütet ſich, in das Syſtem des Pelagianismus zu fallen und Auguſtins Anſehen zu kränken. Ohne den zuvorkommenden Anhauch des heiligen Geiſtes und ohne ſeinen Beiſtand kann der Menſch weder glauben, noch hoffen, noch lieben, noch Buße thun, wie es nöthig iſt, um die Rechtfertigungsgnade zu erlangen. Wer anders lehrt, iſt verflucht. Zwiſchen dieſen beiden Grenzlinien bewegt ſich die römiſche Lehre. Sie vermeidet es, etwas Beſtimmtes über die Rechtfertigung auszuſprechen, das nach der pauliniſchen oder jakobiſchen Seite allzuſehr hinneigte. Sie will beiden Apoſteln anhangen. Sie iſt ſogar ſo vorſichtig, daß ſie eine rechtfertigende Kraft der Werke in dieſen ihren Canones nicht einmal ausſpricht. Aber ſie erreicht den Sinn des pauliniſchen Evangeliums ganz und gar nicht. Der Glaube iſt ihr nur des menſchlichen Heiles Anfang, der Grund und die Wurzel aller Rechtfertigung, ohne welche es unmöglich iſt, Gott zu gefallen und zur Gemeinſchaft ſeiner Kinder zu gelangen. Wir werden umſonſt gerecht, weil wir weder durch den Glauben, noch durch die Werke die Rechtfertigungsgnade verdienen können (Sess. VI, c. VIII). Die Ausdrücke ſchillern. Das einemal ſoll der Glaube Grund aller Rechtfertigung ſein, das andremal wird er doch nur negativ als conditio sine qua non beſtimmt. Iſt er nur die Wurzel der Rechtfertigung, ſo iſt die Rechtfertigung ſelbſt, ihr eigentliches Gewächs, ihr Stamm, ihre Subſtanz etwas anderes, das nur vom Glauben aus ſeine richtige Direktion, ſeinen entſprechenden, genügenden Charakter erhält. Dann bewirkt unter gewiſſen Bedingungen der Menſch ſelbſt ſeine Rechtfertigung, natürlich durch die Werke, durch die Liebe. Und das eben iſts, was die jakobiſche Art kennzeichnet. Pauliniſche Gedanken ſind hier nicht mehr unterzubringen. In welcher Weiſe Rom zu dieſer Befeſtigung ſeiner Dogmen gekommen, das mag der ausführlicheren Geſchichtsdarſtellung zu zeigen überlaſſen bleiben. Man wird katholiſcherſeits das Geſtändniß erwarten dürfen, daß die Concordienformel ſich ihrer Entſtehung neben dem Tridentinum nicht zu ſchämen hat. Was wir aber zuvor von geheimen Gottesplanen ſagten, die unter dem Gewande der menſchlichen Sünde und Thorheit einhergehen, das kommt, wollen wir anders billig ſein, auch der römiſchen Kirche zu gute. Bezeichnend iſt es für ſie, daß ſie den Rahmen der Lehre ſo weit ſpannt und nur negative Beſtimmungen aufnimmt. Die Lehre iſt ihre Stärke nicht. Auf katholiſcher Seite hat auch das gläubige Subjekt niemals das Bedürfniß, eine perſönlich freie Stellung zu ſeinem Gott einzunehmen. Die Heilsgewißheit, deren jede reuige Seele bedarf, wird für den einzelnen Fall des ſtärker hervortretenden Bedürfniſſes immer wiederholt durch die Abſolutorien der Kirche gegeben. Es findet keine Löſung des Subjekts vom Mutterſchoße der Kirche ſtatt. Die Glieder bilden ſich nicht zur individuellen Selbſtändigkeit heraus. Daher regt ſich gar nicht die Frage nach dem innern Heilsgrund, nach der ſubjektiven Verſieglung der empfangenen Gnade. Zwiefältig ſchon in der Entſtehung, weil die gläubiggehorſame Annahme der kirchlichen Lehre das eine, die liebendgehorſame Vollbringung ihrer Gebote das andere Element des Chriſtenlebens bildet, bleibt das Weſen der katholiſchen Kirche geſpalten, auf das Mannigfaltige gerichtet, am Einzelnen hängend, im Einzelnen daher auch ungemein ſtark, in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit außerordentlich reich — durch das ganze perſönliche Leben hindurch. Was dem lutheriſchen Chriſten die Taufe, d. h. die Kindertaufe, das iſt dem katholiſchen die Beichte. Wie erſterer in dieſem einmaligen, nicht wiederholbaren Akte ſein ganzes objektives Heilsgut concentrirt findet und die Erhaltung ſeiner Heilsgewißheit nur in der Erneuerung ſeines Geiſtes auf den Grund der empfangenen Taufgnade ſucht, ſo verläuft das Gottesleben des Katholiken ganz weſentlich an der Schnur der ſtets wiederholten Beichte, an welche ſich die übrigen Gnadenmittel nur anhängen und durch welche ſie erſt den Stempel ihrer eigentlichen Geltung bekommen. Indem er nun dem Worte des abſolvirenden Prieſters unbedingten Glauben ſchenkt und ſein Gewiſſen damit zu ſtillen ſucht, thut er, wie oben geſagt, zunächſt nichts anderes, als was der Lutheraner auch thut, wenn er das Wort der Taufe in ſeiner ſchlechthinigen Geltung anerkennt und in der Beichte, wie bei der Kommunion, nicht auf das achtet, was er ſelbſt thut, ſpricht oder iſt, ſondern was zu ihm geſprochen, an ihm gethan und ihm gegeben wird. Aber indem beide dasſelbe thun, thun ſie auch in anderem als dem oben erwähnten Sinne doch nicht daſſelbe. Denn die prieſterliche Abſolution der katholiſchen Kirche iſt an die Bedingung des vollſtändigen Sündenbekenntniſſes geknüpft und zugleich an die des vollſtändigen Gehorſams in Vollbringung der Thatbeweiſe für die Wahrheit der Buße. Es handelt ſich bei dem Katholiken nicht ſowohl um das in Empfang nehmen einer Gabe, als vielmehr um die richtige Darbringung eines Opfers, zu dem der Beichtende durch das Wort des Prieſters geheiligt wird. So iſt er mit der Heilsgewißheit ſchließlich immer doch auf ſeine eigene Perſon zurückgewieſen und der Abſchluß derſelben ins Unendliche hinausgeſchoben. Es bleibt zuletzt nichts anderes übrig, als daß die Beichte in möglichſter Bälde wiederholt wird, mit anderen Worten, daß ein Siegel das andere ſiegelt. Das Brechen des eigenen Willens, das Sichhingeben in einen anderen liebenden Willen beſteht hier die ſtärkſten Proben und muß bei wirklich redlicher Stellung des Herzens gegen Gott das Seligſein in der That auch zum Lohne haben. Aber in ſeiner That ſelig ſein iſt nicht ein Geſammtzuſtand, ſondern eine einzelne, vorübergehende Beſtimmtheit. Dem tiefſten Gottesbedürfniß der gläubigen Seele kann damit nicht genügt werden. Wenn die Seele einen Einblick in ihren Geſammtſtand vor Gott gewinnt, wie ſie ihn freilich aber auf katholiſchen Wegen nicht zu gewinnen pflegt, ſo iſt mit der Hinwegnahme einzelner Uebertretungen durch des Prieſters Amt nicht mehr geholfen. Dann bedarf ſie einer Verſicherung, die ihr ganzes Daſein umfaßt. Wo gibt ihr das die katholiſche Kirche? Dieſe Verlegenheit der katholiſchen Theologie iſt von Männern wie Möhler wohl gefühlt worden. Möhler läugnet die Nothwendigkeit der Verſieglung im Innern des Gläubigen nicht. Er läugnet auch nicht die bibliſche Thatſache, daß eine ſolche gegeben wird. Aber furchtſam zieht er ſich vor ihr zurück. „Gewiß," ſagt er in ſeiner Symbolik (Aufl. 7, §. 20, S. 195 f.), „es bezeugt nach dem Ausſpruche des Apoſtels der Geiſt dem Geiſte, daß wir Kinder Gottes ſind. Aber dieſes Zeugniß iſt ſo zarter Natur und bedarf ſo zarter Pflege, daß ſich ihm der Gläubige im Gefühl ſeiner Unwürdigkeit und Gebrechlichkeit nur ſchüchtern naht und kaum wagt, es im Bewußtſein aufzunehmen. Es iſt eine heilige Freude, die ſich vor ſich ſelbſt verbirgt und ſich ſelbſt ein Geheimniß bleiben will; und je höher der Gläubige ſteht, je demüthiger er iſt, deſto weniger wird er es wagen, ſich ohne außerordentliche Offenbarung einer Gewißheit zu rühmen, mit der die Unſicherheit und Wandelbarkeit alles Irdiſchen ſo wenig übereinſtimmt." Die Lage könnte nicht treffender gezeichnet ſein als mit dieſen ſo innig frommen Worten des berühmten Theologen. In dem Maße, in welchem die Sündenerkenntniß bei dem einzelnen Chriſten wächst, nimmt ja doch auch das Verlangen zu, der Vergebung gewiß und damit erſt ſeines Gottes und Heilandes froh zu werden. Die Größe der Gnade muß die Zuverſicht ſtärken. Die Freudigkeit zu Ihm iſt auf das Wachſen eingerichtet. Statt deſſen ängſtet ſich der Katholik bei dem Gedanken, daß er in den Vollgenuß des höchſten Gutes einer nach Gnade dürſtenden Seele gelangen könnte. Auch Möhler kehrt wieder um zu Tauler und Thomas. Das iſt der Reſt, der in der katholiſchen Lehre nicht aufgeht.

Ihrer inneren Unbeweglichkeit und ihrer geſetzlichen Unbeugſamkeit entſprechend, hat die Kirche Roms ſeit dem sc. XVI. alle zum Proteſtantismus und reinen Auguſtinismus neigenden Elemente ausgeſtoßen, hat dadurch u. a. der Utrechter Kirche zum Daſein verholfen und den Janſenismus groß gezogen*), den ſie nicht wieder losgeworden iſt, bis jetzt endlich nach vielen vergeblichen Verſuchen reformatoriſcher Art, ſchlechten und guten, eine katholiſche Kirche vom jeſuitiſchen Rom ſich losgeſagt und ihr eignes Daſein zu begründen angefangen hat. Von ihr wird ſpäter noch einmal die Rede ſein. Hier weiſen wir nur noch darauf hin, wie in der katholiſchen Kirche von jeher neben dem Streben nach mehr evangeliſchem Lehrgehalt ein Widerſpruch gegen die päpſtliche Alleinherrſchaft, daher ein Begehren nach nationaler Kirchenbildung ſich geregt hat, das z. B. in Deutſchland erſt durch Bonifacius erſtickt wurde, wie ferner durch einzelne Zeugen und durch die auftauchenden Sekten das Bedürfniß nach freierer Geſtaltung des Gottesdienſtes immer und immer wieder ſich ausſprach, wie alſo der

---

*) Die Cortes in Spanien drohten noch ums Jahr 1820, den Janſenismus dort einzuführen.

Gegenſatz, welchem die evangeliſche Kirche ihr Daſein verdankt, auch nach dieſer Seite hin ſtets vorhanden war und ſelbſt nach dem Tridentiner Concil nicht völlig ſchlafen gieng. Er hätte ja ſonſt nicht in unſern Tagen mit neuer Stärke erwachen können. Die genealogiſche Linie wird ſich alſo nach allen Seiten hin verfolgen laſſen. Jetzt ſind die beiden Gegenſätze der Heilslehre, welche das apoſtoliſche Zeitalter bewegten, nach den Regeln der heiligen Kunſt behauen und als zwei tragende Pfeiler des geſammten kirchlichen Lebens aufgerichtet worden. Auf ihnen hat ſich ſeither die Lehre beiderſeits erbaut und wird ſich ins künftige erbauen. Die klare, allſeitige Herausbildung der pauliniſchen Lehre war nicht möglich, ehe ein großer Umſchwung im Kirchenleben ſtattgefunden hatte, ehe jener völlig neue Anfang, der mit der Bekehrung und dem Apoſtolate des Paulus in der Erſtlingskirche geſetzt wurde, auch in der Kirche der Völker zum Durchbruche kam. Die Ausbeutung des pauliniſchen Schatzes hat zu ihrer Vorausſetzung eine Losreißung des gläubigen Subjektes vom Mutterſchoße der Kirche, und ſein Alleingeſtelltwerden gegenüber von Gott. Die Reformation iſt die völlig neue Epoche der Hervorbringung ſelbſtändiger, geiſtlicher Einzelweſen mit all ihren Segnungen und all ihren Gefahren. Sie iſt ein wirkliches Abbrechen vom bisherigen anderthalbtauſendjährigen Gange. Und ſie iſt nicht nur ein Abbrechen von dieſem Gange, ſondern ſie iſt ſogar eine Umkehrung der Factoren, eine Bewegung gerade in entgegengeſetzter Richtung, verglichen mit der, in welcher die Kirche herkam. Die Reformation wiederholt in ſich den Proceß des Neuen Teſtamentes, der durch Paulus, den des Bundes Gottes überhaupt, der durch das Neue Teſtament, den des Alten Bundes, der durch die Propheten eingeleitet ward. Seit der Reformation gibt es in der Kirche eine Gemeinſchaftsbildung, die von einzelnen Perſonen ausgeht. Zuvor hatte es in der Kirche ſelbſt nur eine Perſonbildung gegeben, die von der Gemeinſchaft ausgieng. Die Reformation, inſonderheit die lutheriſche, muß unbedingt nach andern Grundſätzen beurtheilt, ihr Recht, ihre Bedeutung, ihr Geſetz, ihr Anſchluß an die bisherige Kirchenbildung muß auf einer ganz neuen Bahn geſucht werden. Wenn man die evangeliſche Kirche in allen Dingen als das in Chriſto ruhende, von ihm geborene und getragene Gegenbild der ebenfalls in Chriſto wurzelnden und von ihm gehegten katholiſchen Kirche auffaßt und ihren Hauptwerth eben in dieſen Gegenſatz legt, ſo wird man in den meiſten Fällen das Rechte treffen. In allen wollen wir nicht ſagen; denn ſie haben, da ſie beide Chriſto angehören, auch manches gemein und zwar ſehr Weſentliches. Keineswegs aber iſt dieſes, das Gemeinſame, das ſchlechthin Wichtigere. Das Differente iſt um nichts weniger groß und bedeutend, denn es iſt Chriſti.

X.

Die katholiſche Kirche.

Die Stärke und der Stolz der römiſch-katholiſchen Kirche war von jeher ihre Verfaſſung. Eine geiſtliche Univerſalmonarchie, größer als irgend ein Weltreich, das bis jetzt auf Erden emporgetaucht, 1000 Jahre lang beinahe nur gewachſen, von den Wunden, welche die Reformation und Revolution ihr geſchlagen hatte, zu neuer Kraft erſtanden, ſelbſt in der neuen Welt, dem Lande der Freiheit, in ihren Eroberungen überaus glücklich und voll überſchwenglicher Hoffnungen auf künftige Siege: eine ſolche Erſcheinung iſt einzig in ihrer Art in der Welt. Die ſchwärmeriſche Begeiſterung einer unklaren Frömmigkeit iſt es nicht allein, was dieſer Geiſtespyramide ihre Bewunderung zollt; auch der männlichreife Geiſt des tiefblickenden Geſchichtsforſchers bleibt vor dieſer Erſcheinung mit einem Gefühl von andachtsvoller Ehrfurcht ſtehen, um ſich in das Nachſinnen über ihre Räthſel und Wunder zu verlieren. Gott hat zu Großes durch das Papſtthum gethan, als daß es möglich wäre, daſſelbe mit einem kurzen Hinweis auf ſeine Verderbniſſe und Sünden bei Seite zu werfen. Das Papſtthum hat die Völker, die keinem anderen Zügel gehorcht hätten, unter ein geiſtiges Joch gebeugt, hat der Fürſtengewalt Jahrhunderte hindurch allein die Wage gehalten, hat die Einheit der chriſtlichen Welt wenigſtens in Rahmen gefaßt und äußerlich dargeſtellt. Es iſt ein unerhörtes Schauſpiel, daß um einen einzigen Menſchen, oder vielmehr nicht um ihn, ſondern um ſein Amt, die Geſchichte der Völker ſich dreht, daß der bei weitem überwiegende Theil der Chriſtenheit in ihm das eine und zwar das bedeutendere Centrum ſeines Lebens erkennt — das andere liegt in der Nationalität — und daß ſich dieſe Stellung der Nationen zum Papſtthum unter ſo unzähligen Wandlungen der Geſchichte, unter jeder Art des politiſchen, geſellſchaftlichen, ökonomiſchen, induſtriellen, wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Entſtehens, Blühens und Vergehens nicht nur erhalten, ſondern auch in ſeiner Art neu anregend und befruchtend erwieſen hat.

Das „tu es Petrus“ iſt thatſächlich der Fels geworden, an welchem die Wogen des Völkermeeres ſich brachen. Denn Einheit iſt Macht; Vielheit iſt Ohnmacht. Das iſt in Kirche und Staat wohl längſt erkannt, aber noch lange nicht genug gewürdigt. Man denke ſich an der Spitze der katholiſchen Kirche das zweiköpfige Conſulat der römiſchen Republik, die römiſche Drei- oder Zehnmännerherrſchaft — und ihre Tage wären gezählt geweſen, ehe Hildebrand den Biſchofsſtuhl Gregors des Großen beſtieg. Kein Cardinalscollegium, keine biſchöfliche Convocation, kein proteſtantiſches Conſiſtorium hätte das Schiff der Kirche durch die Sturmfluthen der Völkerwanderung und die Klippen ihrer Häreſieen hindurchgeſteuert, hätte im Kampfe mit ſtolzen, klugen Kaiſern auf der einen und einem ungehorſamen Klerus auf der andern Seite dem geiſtlichen Schwert die Wahlſtatt errungen, hätte aus der lodernden Flamme der Geiſtesfreiheit, welche im 16. Jahrhundert das ganze Gebäude der Ordnung und des Gehorſams zu verzehren drohte, den Stuhl gerettet, um welchen die Nationen ſich bald zu größerer Einheit als vordem zuſammenſchaarten. In dieſer Einheit, in dem ehrfurchts- und liebevollen Blicke, mit welchem die Millionen der katholiſchen Chriſtenheit ſich von allen Enden der Erde nach demſelben Punkte hinwenden, an dem Munde eines einzigen Mannes als ihres gemeinſamen Vaters und Lehrers hängen und vor ſeiner ſegnenden Hand die Kniee beugen — liegt die außerordentliche Kraft, welche die Idee der Gemeinſchaft, der innerſten Zuſammengehörigkeit in den Herzen ausübt. Daß in dieſem großen und ſchönen Werke der Verbindung und Verbrüderung der Seelen die katholiſche Kirche leiſtet, was keine andere Geſellſchaft auf Erden zu leiſten vermag und damit zugleich eines der tiefſten Bedürfniſſe des menſchlichen Herzens in einer unnachahmlichen und ſchlechthin unerſetzlichen Weiſe befriedigt, hat neuerdings Prof. v. d. Golz in einer Abhandlung über dieſen Gegenſtand aufs überzeugendſte dargelegt. Das Zuſammenhalten der Katholiken iſt ſprichwörtlich. Keine der proteſtantiſchen Gemeinſchaften hat es ihnen darin jemals gleichgethan; weder die Brüdergemeinde, noch der Methodismus hat etwas dem Ebenbürtiges aufzuweiſen. Dem Katholiken iſt die Kirche ſeine geiſtliche Mutter im vollſten Sinne kindlicher Liebe und Unterthänigkeit und ſelbſt der Freigeiſt faßt ſeine religiöſe Stellung in das Wort zuſammen: „ich glaube eigentlich gar nichts; aber ich bin ein gehorſamer Sohn meiner Kirche“. Die Geiſtesknechtſchaft, die man ſonſt als die eigentliche Signatur der römiſchen Kirche anſieht, iſt bei einem ſolchen Standpunkte nach einer Seite in ihr heilloſes Widerſpiel verkehrt. Der feſſel- und ſteuerlos im unendlichen Raume des Denkens irrende Geiſt hat jeden Gedanken an Unterordnung des Subjectes unter eine höhere Macht der Wahrheit von ſich geworfen; aber das Band, das den Willen bindet, der dürftige Reſt der Liebeskette iſt geblieben und führt ihn wie einen Unmündigen in der Bahn derer, die er ſonſt geiſtig weit unter ſich erblickte. Der Wille aber iſt eine noch viel tiefergreifende Wurzel des perſönlichen Lebens, als der Gedanke. Davon weiß der ſeelenkundige Arzt oder geiſtliche Führer die ſtärkſten Zeugniſſe aus ſeiner Erfahrung hervorzuholen. Wenn keine Darſtellung mehr begriffliche Klarheit, kein Schluß mehr Bündigkeit und ſchlagende Kraft genug hat, um das Dunkel einer Seele, die den Mittelpunkt ihres Denkens verloren hat, zu lichten und die Knoten ihrer verworrenen Beweisführung zu löſen oder zu durchhauen, ſo findet die Appellation an den geknechteten Willen, die Weckſtimme, welche an das Auctoritätsbedürfniß des Menſchen und an das Gefühl für die Pflicht des Gehorſams ſich wendet, noch eine letzte Stätte im Herzen, ein δὸς ποῦ στῶ, von dem aus die Welt des innern Herzens oft unerwartet bewegt und aus den falſchen Angeln gehoben wird. Im großen Ganzen des menſchlichen Gemeinſchaftslebens iſt das nicht anders. Was der erfahrene, liebende, geiſtig überlegene Arzt dem Irren, das iſt im äußerſten Falle dem Katholiken ſeine Mutter, die Kirche. Mit Recht nimmt der Katholik für ſie den Namen der Kirche ganz vorzugsweiſe in Anſpruch. Sie iſt die Kirche im eminenten Sinne. Die anderen Kirchen verhalten ſich, was den Charakter der geiſtlichen Gemeinſchaft betrifft, wie Nachbildungen zum Original, wie die Werke talentvoller Schüler zum ſchöpferiſchen Werke des Meiſters. Sie wird auch in dieſem Theile für immer unerreicht bleiben. Ein Organismus wie der ihrige kann nicht zum zweiten Male auf Erden entſtehen. Er iſt und bleibt in ſeinen Grundgedanken eine That des Geiſtes Gottes, die er ſelbſt nicht mehr wiederholen oder vielmehr copiren wird.

Es iſt nothwendig, hier beſonders auch noch die Idee des biſchöflichen Amtes an und für ſich näher ins Auge zu faſſen, da der proteſtantiſche Geiſt ſich in dieſelbe kaum mehr recht hineinzudenken vermag. Dem Katholiken iſt ſein Biſchof etwas ganz anderes, als ein ſolcher dem evangeliſchen Chriſten jemals werden könnte. Er iſt ihm vor allen Dingen der im ununterbrochenen Zuſammenhange mit den Apoſteln ſtehende geiſtliche Lehrer und Vater. Bei dieſer apoſtoliſchen Succeſſion hat man aber zunächſt keineswegs an eine durch die ſacramentliche Weihe, die Ordination, geſchaffene Reihe höherer geiſtlicher Weſen zu denken, ſondern es iſt urſprünglich der reingeſchichtliche, thatſächliche Begriff des Aneinanderhangens einer Menge von perſönlichen Gliedern, deren jedes durch das vorhergehende und unter denſelben Bedingungen wie dieſes in ſeine Stelle gekommen iſt, und dadurch die Identität der Lehren und Grundſätze jeder ſpäteren Generation mit denen der erſten Kirche verbürgt. Die Anſchauungsweiſe iſt ähnlich, wie wenn in einem Königreiche ſeit einem und zwei Jahrtauſenden nicht nur ein und dieſelbe Herrſcherfamilie den Thron inne hätte, ſondern auch in den von Anfang an als heilſam erkannten Regierungsgrundſätzen und Familienüberlieferungen lediglich keine Veränderungen vor ſich gegangen wären. Mag man nun über dieſe Unveränderlichkeit der Verfaſſungsformen denken wie man will, die überwältigende Macht einer ſolchen Stetigkeit in einem Völkerleben, wo alles ſich wandelt und alles wieder fällt, was aufgeſtanden iſt, kann man ſich kaum groß genug vorſtellen. Dem Proteſtanten, der nicht den Geiſtes-, wohl aber den Perſonenzuſammenhang mit der erſten Kirche nur in der Geſtalt eines abgeriſſenen und in ganz anderer Form wieder neu angeknüpften Fadens ſich vorzuſtellen vermag, rücken die beiden Jahrhunderte, das apoſtoliſche und ſein eigenes, in weite Fernen auseinander, und das um ſo mehr, weil er gewöhnt iſt, die apoſtoliſche Gemeinde in einer idealen Höhe zu ſehen, welche der Wirklichkeit nicht immer entſpricht. Dem Katholiken, der von den Apoſteln und Apoſtelſchülern redet, iſt es zu Muthe, wie wenn ein Enkel von ſeinem Ahnherrn ſpricht; das apoſtoliſche und ſein eigenes Zeitalter liegen ihm ganz nahe beieinander, namentlich auch darum, weil er gewöhnt iſt, die Gegenwart ſeiner Kirche in Vergleichung mit der Urzeit gar ſehr zu überſchätzen. Es bedarf daher weder der großartigen Idee der katholiſchen Hierarchie, noch auch des myſtiſchen Begriffes von dem, was die Ordinationsgnade dem conſecrirten Oberhirten mittheilt, um jene hohe

Verehrung zu erklären, mit welcher der Katholik an ſeinem Biſchofe hängt und in Folge welcher die Verletzung des Biſchofs in ſeiner Amtsſtellung, habe ſie auch noch ſo viele Gründe menſchlichen Rechtes für ſich, immer wieder das Gegentheil deſſen hervorbringt, was man damit beabſichtigt hat. Im übrigen iſt die Idee der apoſtoliſchen Succeſſion, ſofern ſie nicht auf der Berufung an ſich, ſondern auf der Weihe beruht, auch ſchon altteſtamentlich nicht ohne Anhaltspunkt, da nach Num. 11. der Herr von dem Geiſte nahm, der auf Moſe war, und es auf die 70 Aelteſten legte, die er zu Moſes Gehilfen erwählt hatte, ein Wort, das in Verbindung mit 1 Tim. 4, 14 doch wohl die Ueberzeugung erwecken konnte, daß die Gemeinde Chriſti das Recht und die Fähigkeit beſitze, durch Handauflegung der Aelteſten einen Mann, welcher auf dem Wege der geiſtlichen Perſonalkenntniß (προφητεία) zum Hirtenamte auserkoren ward, die zur Verwaltung deſſelben erforderlichen Kräfte mittelſt einer geheimnißvollen Fortleitung zu übertragen. Es iſt die Idee dieſes biſchöflichen Amtes ebendeshalb auch ſo tief in die Herzen der katholiſchen Chriſtenheit eingegraben geweſen, daß nicht nur die lutheriſche Reformation, wie Art. 28 der Augsburger Confeſſion bezeugt, mit zärteſter Pietät an ihr feſthielt, ſondern auch eine der geſegnetſten evangeliſchen Kirchen, die anglikaniſche, in ihr einen ihrer Grundpfeiler ſieht, von deſſen Anerkennung ſie jede gliedliche Verbindung anderer evangeliſcher Chriſten oder Gemeinſchaften mit ihr abhängig macht. Wenn endlich unter dieſer Vollgewalt und Hoheit des Oberhirtenamtes das klerikale Gemeindeamt auf eine ziemlich niedere Stufe herabgeſetzt und dem einzelnen Pfarrer von Kirchenrechts wegen nur die Stellung eines Gehilfen oder Stellvertreters zukommt, ſo mag dies vom evangeliſchen Standpunkte aus betrachtet ſehr wenig angemeſſen erſcheinen und wird das Ungeheuerliche, das in einer ſolchen Seelſorgſtellung eines einzelnen Mannes gegenüber von einer ganzen

Diöceſe liegt, kaum geleugnet werden können. Aber daß es dem Geiſte Chriſti ſchlechthin entgegen ſei, wird man doch kaum behaupten dürfen.

Was von der Verfaſſung der katholiſchen Kirche, das gilt auch von ihrem Gottesdienſte und zwar ganz beſonders von dem Höhepunkte desſelben, der Meſſe. Die Feier der Euchariſtie nach römiſchem Ritus iſt aus dem Gottesdienſte des Alten Teſtamentes, beziehungsweiſe, wie oben geſagt, durch die Befruchtung mit demſelben aus dem Paſſah herausgewachſen. Ihr Grundgedanke iſt die Darbringung des Verſöhnopfers für die Sünden des Volkes. Aaron trug vor Gott die goldene Schale des vorbildlichen Verſöhnungsblutes, des Farren- und Bocksblutes, das keine Sünden wegnehmen konnte. Der Prieſter der katholiſchen Kirche trägt vor Gott das Verdienſt Jeſu Chriſti in der leibhaftigen Geſtalt des Fleiſches, das er für die Sünden der Welt gegeben und des Blutes, das am Kreuze vergoſſen ward, den Zorn Gottes mit ewiger Genugthuung zu ſtillen. Soweit hat, ~~wie ſchon bei der Schilderung der altkatholiſchen Opferidee gezeigt wurde,~~ das Meßopfer nichts, was an ſich dem chriſtlichen Bewußtſein widerſpräche. Es kann hier der ſymboliſche Gedanke noch Raum finden, wie ihn auch die übrige Chriſtenheit bewahrt. Was jeder evangeliſche Chriſt täglich in ſeinem gläubigen Gebete thut, wenn er vor dem Allmächtigen und Heiligen auf den Knieen liegend, ihm die vollkommene Gerechtigkeit ſeines Heilandes vorhält und dieſelbe Gott als vollgiltigen Erſatz und unfehlbare Deckung ſtatt des eigenen Verdienſtes darbringt,

„Nichts kann ich vor Gott ja bringen
Als nur dich, mein höchſtes Gut;
Jeſu, es muß mir gelingen
Durch dein theures Opferblut“:

das und nichts anderes thut die katholiſche Kirche hier auch, nur daß ſie nach ihrer Weiſe, alles in der vollſten leiblichen Wirklichkeit auszugeſtalten, nicht die Idee des Verdienſtes Chriſti, nicht das göttliche im Glauben aufgenommene Wahrheitszeugniß von dem ewigen Opfer Golgathas, ſondern das Object ſelbſt, mittelſt deſſen die Verſöhnung „erfunden“ ward, in ihre Glaubenshände nimmt und an der Stätte niederlegt, wo „Elohim dem Volke ſich nahe thut!“

Nach ihrer, dem altteſtamentlichen, dem leiblichen Weſen Chriſti zugekehrten Individualität hat ſich die katholiſche Kirche, wenn auch nur allmählig und mit ganzer Wendung erſt ſeit Gregor M., dem eigentlichen Begründer der römiſchen Liturgie, den moſaiſchen Vor= und den neuteſtamentlichen Urbildern hingegeben. Auf ihrem Standpunkte iſt die verhältnißmäßig wahrſte und reichſte Nachbildung der himmliſchen Feier, wie ſie die Offenbarung Johannis enthält, möglich. Denn ihr Gottesdienſt iſt Lob, Dank und Anbetung. Darum hat ſie auch den chriſtlichen Gottesdienſt zur höchſten Schönheit erhoben. Der Aufbau der Meſſe, das läugnet kein evangeliſcher Liturgiker, der ſich tiefer in denſelben eingelebt hat, iſt bewundernswerth großartig, tief, zart und innig gedacht. In ſinnvoller Stufenreihe führt die Kirche die erhabenen Momente des Erlöſungswerkes an dem Auge und Ohre der Gemeinde vorüber, vereinigt den ergreifenden Klagelaut des Kyrieeleiſon mit dem freundlichſten und ſeligſten aller Lobgeſänge, des Gloria in excelsis, läßt aus dem reinen Zweiklange des Evangeliums und des Apostolus den hellen Ton des Credo hervorquellen und zum heiligen Accorde mit ihm ſich fügen, bringt in ihrem Offertorium die Gaben der Gemeinde und letztere ſelbſt demüthig dem Herrn dar, leitet in der Präfation das Herz zur Feier der Menſchwerdung Gottes in Chriſto und der Verſöhnung unſerer Schuld durch das Kreuz des Sohnes hin, beugt im Sanctus, Agnus und Hosianna ehrfurchtsvoll die Kniee vor der Majeſtät des unſichtbaren, unter den ſichtbaren Zeichen gegenwärtigen Gottes und Heilandes, und verſenkt ſich in tiefſte Seelenſtille bei den Worten des unausſprechlichen Geheimniſſes: das iſt mein Leib, das iſt mein Blut, während die Glöcklein

Aarons den Gläubigen verkünden, daß der Prieſter Gottes das Allerheiligſte betreten hat und ſie einlädt, im Geiſte ihm dahin nachzufolgen; ſie genießt mit hungernder und dürſtender Seele den Leib und das Blut, das der Welt das Leben gibt, dankt im Benedictus mit frohlockenden Lippen für die gnadenreiche Einkehr des Herrn und geht im Nunc dimittis mit dem Blicke auf ein ſeliges Abſcheiden in dem Herrn von dannen. Was irgend Herrliches auf Erden genannt werden mag, hat die katholiſche Kirche an ihre Meſſe gewendet. Lichtglänzend, goldſtrahlend, farbenprächtig, von Wohlgeruch duftend und vor allem tönend und klingend in der Fülle des Höchſten und Beſten, was der Wohllaut menſchlicher Stimmen, die Kunſt der Sangmeiſter in Cymbeln und Harfen vermag, hat ſie die Feier des Opfers ausgeſtattet und von den Nationen dafür auch Dank in Fülle eingeerntet. Denn der Beichtſtuhl iſt das geheime Band, das die Gewiſſen an den römiſchen Stuhl bindet; aber die Meſſe iſt die Herz und Sinn gleichmäßig gewinnende, bezaubernde Macht, die ihre Flügel über die Unmündigen ebenſoſehr wie über die ſtärkſten und reichſten Geiſter ausbreitet.

Wir zweifeln nicht daran, daß ſobald in der evangeliſchen Kirche der Ewigkeitsgehalt des moſaiſchen Cultus und die urbildliche Bedeutung der johanneiſchen Geſichte mehr zur Anerkennung gelangt iſt, auch das Urtheil über die katholiſche Meſſe eine weſentliche Aenderung erfahren werde. Den Reformatoren wenigſtens war ſie heilig und theuer. Sie verwahren ſich in der Augsburger Confeſſion (Art. 24.) beſtimmt gegen den Vorwurf, als hätten ſie die Meſſe abgethan. Sie werde, ſagt Melanchthon, bei ihnen mit größerer Andacht und Ernſt gehalten, als bei den Widerſachern. Es ſei inſonderheit in den öffentlichen Ceremonien der Meſſe keine merkliche Aenderung geſchehen, denn daß an etlichen Orten deutſche Geſänge, das Volk damit zu lehren und zu üben, neben lateiniſchen geſungen werden, ſintemal alle Ceremonien fürnemlich dazu dienen ſollen, daß das Volk davon lerne, was ihm zu wiſſen von Chriſto noth iſt. Die Begründung der Ceremonien in dieſen und anderen Worten Melanchthons läßt den lehrhaften Geiſt, der mit der Reformation und aus welchem ſie geboren war, deutlich erkennen und man ſieht, daß hier etwas ganz anderes auch im Gottesdienſte ſich anbahnt. Aber daß die Meßliturgie im ganzen dem evangeliſchen Geiſte keineswegs zuwider war, das geht aus dieſen Worten gleichfalls hervor. Selbſt der Gebrauch der lateiniſchen Sprache in beſchränkterem Umfange wird von der Reformation nicht nur zugelaſſen, ſondern ausdrücklich gebilligt. Auch Luther hat ſich für dieſelbe ausgeſprochen. Es muß daher eine Hochſchätzung der katholiſchen Meſſe geben, welche dem evangeliſchen Geiſte nicht widerſpricht, ohne daß man deshalb alles an ihr ſchön, ſinnvoll und würdig zu finden braucht. Wer ohne Voreingenommenheit durch proteſtantiſche Polemik ſich dem Eindruck eines Hochamtes hingibt, der wird nicht umhin können, in das Urtheil Haſe's einzuſtimmen, daß man bei dieſer Feier etwas von unwillkürlichem Kniebeugen ſpüre. Das:

Hier liegt vor deiner Majeſtät
Im Staub die Chriſtenſchaar,
Das Herz zu dir, o Gott, erhöht,
Die Augen zum Altar —

das M. J. Haydn durch ſeine herrliche Melodie ſo würdig illuſtrirt hat, und der Gedanke der unmittelbaren geheimnißvollen Nähe des Heilandes unter den Hüllen des Brodes und des Weines — hat etwas Ueberwältigendes, und wir wüßten nichts im Leben der Kirche auf Erden zu nennen, wo der Glaube an die ſelige Allgegenwart des menſchgewordenen Gottes einen ſo erhebenden Ausdruck fände, wie hier.

Dank, Lob und Anbetung verbunden mit Bitte und Fürbitte, alſo in einem Worte: das Gebetsleben iſt auch ſonſt der gottesdienſtliche Charakter der katholiſchen Kirche, und es darf nicht überſehen werden, daß wenigſtens in den Gottesdienſten zweiter Ordnung der Gemeinde eine ebenſo lebendige Mitthätigkeit eingeräumt iſt, wie evangeliſcherſeits. Schon die Meßgeſänge, wenn ſie von der Gemeinde ausgeführt werden, erfüllen dieſe Forderung. Noch mehr aber räumen die Veſpergebete und Litaneien u. ſ. w. mit ihren Reſponſorien dem gläubigen Volke eine Stätte ein, wo es ſein prieſterliches Recht ausüben kann und im Grunde viel häufiger und umfaſſender ausübt, als in den anderen Kirchen. Der Ausſchluß des Volkes von der liturgiſchen Thätigkeit iſt überhaupt keinesweges ein hervorſtechender Mangel an der katholiſchen Kirche. Sie iſt eine in hohem Grade volksthümliche Gemeinſchaft, umfaßt und durchdringt das Geſammtleben der Menſchen in bewundernswürdiger Weiſe, indem ſie alles, was das tägliche Leben bewegt, in ihren heiligenden Kreis zieht. Durch dieſe Oeffentlichkeit, in der ſie lebt, in der ſie ihre Bittgänge durch die reifenden Saatfelder macht, ihre Kreuze unter dem freien Himmel aufpflanzt und ihre Dome und Kapellen zur täglichen Andachtsübung allen frommen Herzen aufthut, predigt ſie im Grunde, wenn auch in anderer Form, noch weit mehr, als irgend die evangeliſche Kirche es thun kann. Daß mit alledem das Licht einer fortſchreitenden Erkenntniß der Wahrheit nicht angezündet wird, iſt wohl richtig; aber der Geiſt der Frömmigkeit, der Gottesfurcht und des Bekenntniſſes wird durch ſolche Einrichtungen mächtig unterſtützt. Was dem katholiſchen Volke an ſelbſtändiger Einſicht in Gottes Wort abgeht, wird ihm andererſeits durch ein immer ſtärkeres Gebundenwerden an Gott erſetzt. Mag man nun dieſe Gebundenheit eine äußerliche nennen; ſie wirkt doch auf das Gewiſſen und hält mindeſtens den Zugang offen für die tiefer greifenden Einwirkungen des heiligen

Geiſtes. Durchgängig zeigt ſich in dem liturgiſchen Leben der katholiſchen Kirche der Charakter der Mannigfaltigkeit, ihrer Abſtammung ganz entſprechend, und ebendamit zugleich das Weibliche, wie es Schnaaſe in ſeiner Kunſtgeſchichte als das unterſcheidende Merkmal des mit der katholiſchen Kirche ſo innig verwachſenen Mittelalters nachgewieſen hat. Ihren Höhepunkt erreicht dieſe weibliche Natur im Mariendienſte und der Heiligenverehrung überhaupt. Wenn die evangeliſche Glaubensrichtung unter Anerkennung alles deſſen, was man nach der Schrift dafür ſagen kann (cf. Apologie Art. 21.), dieſen Theil der gottesdienſtlichen Ueberlieferung gänzlich aus ihrem Leben geſtrichen hat, ſo hat ſie damit ein Recht geübt, das ihr nicht beſtritten werden kann und deſſen Ausübung für ſie eine Lebensfrage iſt. Wenn aber die katholiſche Kirche die fortdauernde perſönliche Gemeinſchaft mit der triumphirenden Gemeinde im Gottesdienſte zu pflegen ein Verlangen trägt, ſo kommt ſie damit einem Liebesbedürfniſſe entgegen, das auch ſonſt bei dem Chriſten ſich geltend macht und bei den frömmſten Seelen eine ungemeine Stärke annehmen kann, und dem man, ſo lange Chriſto der Vorrang und die alleinige Anbetung bleibt, auch nicht zu viel thun darf, weil doch der Herr ſelbſt die Gottes- und Menſchenliebe ſo gar nahe aneinander gerückt hat. An Heilsvermittlung im Sinne der Mittheilung ſelbſterworbener Gerechtigkeit zu denken, ſollte ſich freilich durch die Einzigkeit Chriſti von ſelber verbieten. Aber Heilsgehilfen kann doch Chriſtus im Himmel ebenſowohl haben, als Gott Gehilfen ſeines ſeligmachenden Werkes auf Erden hat (1 Kor. 3, 9), und ſeine Engel allzumal ſolche dienende Geiſter ſind, mitzuwirken und zu dienen an den Seelen, welche ererben ſollen die Seligkeit. Ob endlich die Möglichkeit eines ſolchen perſönlichen Verkehrs mit den Himmliſchen vorhanden ſei, das nachzuweiſen müſſen wir der katholiſchen Kirche überlaſſen. Dem evangeliſchen Chriſten erſcheint von ſeinem Standpunkte aus geſehen, die Zeugenwolke (Hebr. 12, 1) nur wie ein Lichtnebel, deſſen einzelne Beſtandtheile er nicht zu unterſcheiden vermag, weil der ſonnenhelle Glanz des Angeſichtes Chriſti ſie ihm beinahe verſchwinden macht. Wenn nach der Natur und Gabe der katholiſchen Kirche dieſe Zuſchauer, die um die chriſtliche Arena her ſich gelagert haben, ihrem Auge näher treten und die Wolke ſich in einzelne, deutlich erkennbare Weſen von himmliſcher Hoheit und Klarheit auflöst, ſo hat das evangeliſche Gemüth in dem ſeligen Glauben an die Gegenwart der Engel Gottes, an welchem wir für unſere Kinder vornämlich ſo froh ſind, einen Standort, von dem aus die Gedanken des anderen Theiles wenigſtens verſtändlicher werden und verwandte Saiten anklingen laſſen.

Aus der Meſſe iſt unter anderem die tiefſinnige Pracht und geiſtreiche Fülle des katholiſchen Kirchenbauſtyles herausgewachſen, des germaniſchen inſonderheit. Nur aus dieſem Gottesdienſte begreift ſich die ſtolze Majeſtät eines gothiſchen Doms mit ſeinen wunderbaren, die ſchwere Steinmaſſe in lauter Leben auflöſenden Motiven in Conſtruction und Ornamentik, mit der Farbenglut ihres Lichtes in den Glasmalereien, mit den himmelanſteigenden Pyramiden ihrer Doppelthürme. Meſſe und gothiſcher Dom decken ſich vollſtändig, beleuchten einander gegenſeitig. Von jeher hat in der Kunſt die Regel gegolten, daß man ein Bildwerk nicht anders als in der Beleuchtung ſehen ſoll, in der es geſchaffen worden iſt. Die Beleuchtung, in welcher die Gothik gearbeitet hat, iſt die Meſſe. Es iſt ein Irrthum unſerer auf ſolchem Gebiete ſchöpfungsarmen Zeit, daß man den gothiſchen Styl mit Chor und Thurm, mit Fialen, Krabben und Glasgemälden glaubt auf andere als katholiſche Gemeindebedürfniſſe nur ohne weiteres übertragen zu können. Die Gothik iſt nur da heimiſch, wo das Meßglöcklein tönt. Der katholiſchen Kirche liegt ſie an, wie das naſſe Gewand den Gliedern der griechiſchen Antike. Aber auch die romaniſche Architektur hat am Meßgottesdienſt ihre nothwendige Vorausſetzung. Die großen Raumverhältniſſe, auf die ſie angelegt iſt, die Stellung des Altars in der Chorniſche als Augenpunkt der ganzen Gemeinde, die vielen Säulen, die den Blick auf den Prediger nur hindern, das ſparſame Licht, die großen Wandflächen, welche die Wandmalerei im ausgedehnteſten Maße fordern — dienen alle dem gleichen Gedanken, der mit dem Prieſter zum Opfer verſammelten Gemeinde eine Stätte darzubieten. Ohne das Hochamt hätte kein Baumeiſter des geiſtvollen Mittelalters die Baſilika zu dieſem erhabenen, ernſten und großartigen Style entwickelt*). Ohne den katholiſchen Gottesdienſt hätten auch weder Raphael nach Fra Angelico, weder Hubert van Eyck, noch der jüngere Holbein, noch auch Lorenzo Ghiberti, Veit Stoß und Peter Viſcher die Wunderwerke ihres Pinſels und Meißels zu Tage gefördert und die Gemeinde Gottes auf Erden mit einem Reichthum von heiliger Schönheit ausgeſtattet, die ein Kleinod aller Zeiten bleiben wird.

Werfen wir ſchließlich noch einige Blicke auf die Muſik insbeſondere. Wäre von allem, was ſie Herrliches darbietet, nur Paleſtrina übrig, ſo müßte der Eine genügen, um die geiſtliche Hoheit der katholiſchen gottesdienſtlichen Idee zu enthüllen. Gerade das, was man hier am wenigſten zu ſuchen geneigt iſt, Einfalt, ſchlichte Größe, Wahrheit der Empfindung bis zur Strenge und Herbigkeit im Ausdrucke derſelben, alſo die Hingebung und Aufopferung an das Ueberſinnliche, iſt in ihrem Meßgeſang vielfach zu Hauſe, während ſie allerdings durch die Hände Mozarts und Michael und Joſeph Haydns ganz die andere vorherrſchende Seite ihres Charakters pflegt, nämlich die ſinnfällige Schönheit, die anmuthigen, weichen, ſchmelzenden Laute eines von Gott und Chriſto ergriffenen Gemüthes, als deren edelſte Perle vielleicht des erſtgenannten Meiſters Ave verum gelten darf, eine Compoſition, von der Karl Maria von Weber geſagt haben ſoll, daß man ſie nur auf den Knieen liegend ſingen ſollte.

---

*) Die herrliche Aureliuskirche in Hirſau, im 11. Jahrh. von Abt Wilhelm erbaut, übertraf in ihren Dimenſionen nach der jetzt noch ſichtbaren Anlage das Münſter in Ulm.

Im Tridentinum iſt die Antinomie der bibliſchen Heilslehre nach der Seite der menſchlichen Selbſtthätigkeit durchbrochen und das Verdienſt des frommen Lebens gegen die proteſtantiſche Verwerfung der Rechtfertigung durch des Menſchen eigene Werke dogmatiſch ſicher geſtellt worden. Das Uebergewicht der Lehre iſt von da an immer auf die Werke gefallen und die katholiſche Kirche hat kein Bedürfniß mehr, von dieſer Richtung ſich loszumachen. Die Entſcheidung für dieſe Seite des bibliſchen Gegenſatzes wurde auf Grund der Ueberlieferung gegeben. Die Kirche verzichtete auf die freiere Erforſchung des göttlichen Wortes, auf die Segnungen der „Weiſſagung“, mit Paulus zu reden, und richtete ſich auf die bloſe Bewahrung der jetzt gewonnenen Grundlage durch die Acte der Kirchengewalt ein. Dem einzelnen Gläubigen ſind ſeit damals die Grenzen für die Geltendmachung ſeiner Wahrheitserkenntniß geſteckt, die bis heute nicht nur gegolten, ſondern ſogar noch eine zunehmende Verengerung erlitten haben. Von jedem Katholiken, der eine mit der bisherigen Lehre ſtreitende Anſicht in die Oeffentlichkeit dringen ließ, hat die Curie, ſoweit ihre Gewalt reichte, den Widerruf verlangt, und Männer wie Fenelon, Hirſcher, Weſſenberg haben dieſer ſtraffen Lehrdisciplin entweder ſich beugen oder weichen müſſen.

Wir folgen der Pflicht und dem wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſe, wenn wir auch dieſe Seite des katholiſchen Kirchenlebens in ihrer Berechtigung zu erfaſſen ſtreben. Die Unterwerfung des Willens der Völker unter das Gebot der geiſtlichen Väter um Gotteswillen iſt zu allererſt eine That ſittlicher Stärke. Denn das größeſte Opfer, das der Menſch

Gott überhaupt zu bringen hat, iſt das ſeines Eigenwillens. Im Vereine mit dieſer Selbſtaufopferung iſt auch die Hingabe der eigenen Ueberzeugung in göttlichen Dingen, das sacrificium intellectus, wollen wir gerecht und unbefangen urtheilen, in erſter Linie etwas durchaus Gottes Würdiges und Gott Wohlgefälliges. Ohne Hingabe der eigenen Ueberzeugung an eine geiſtige Lehrauctorität ſteigt kein Weiſer dieſer Welt jemals auf jene Stufe der heiligen Kindheit herab, welche die Grundbedingung iſt, um ein Mann in Chriſto zu werden, ohne ſie wird niemand ein Narr in dieſer Welt, um weiſe zu werden in Gott. Die unbedingte Selbſtändigkeit der Forſchung in Gottes Wort iſt auf den erſten Stufen der Umwandlung eines Welt- in einen Gottesmenſchen lediglich eine Selbſttäuſchung. Es kann ein Menſch nicht zugleich geiſtig ſelbſtändig und unmündig ſein. Indem er anfängt ein Kind zu werden, gibt er ſeine bisherige Unabhängigkeit auf und begibt ſich in fremde Leitung. Zu dieſer freiwilligen Unmündigkeit muß auch der Staatsmann, der Naturforſcher, der Philoſoph ſich entſchließen, wenn er jenen Weg betritt. Er muß die Ausſprüche ſeines geiſtlichen Vaters höher ſtellen, als ſeine eigene Ueberzeugung, muß dieſe zurückſtellen, um jenen nachzugehen. Es ſteht nichts im Wege, der proteſtantiſchen Unabhängigkeit zu Liebe, ſtatt des geiſtlichen Vaters die heilige Schrift zu nennen. Aber nicht nur iſt das Sichunterordnen unter die heilige Schrift, nachdem man zuvor über ihr zu ſtehen gefordert und vermeint hatte, ſchon an und für ſich ein sacrificium intellectus, ſondern es ſpielt doch in dem äußerſten Falle einer unabhängigen Entwicklung zum lebendigen Glauben an Chriſtum die Einwirkung gläubiger Perſönlichkeiten irgendwie mit herein, beziehungsweiſe findet der nach Leben forſchende Geiſt in den Wahrheitszeugniſſen der Kirche die eigentliche Handleitung aus ſeiner natürlichen Unwiſſenheit zum göttlichen Lichte. Es bildet ſich dann allerdings vielleicht ſchnell die geiſtliche Mündigkeit, bei der der Schüler gelehrter werden mag als alle ſeine Lehrer. Die katholiſche Frömmigkeit beſitzt die Mittel nicht, um zum letzteren Ziele zu gelangen. Die geſchloſſene Einheit der Lehre, die dem Katholiken in den Biſchöfen gegenübertritt, läßt ihm keine Ausſicht, jemals einen Schritt über ſeine Lehrer hinaus zu thun. Das Geleitetwerden iſt und bleibt bei ihm der Charakter ſeines Chriſtenthums, erſcheint ihm als nothwendige Folge der Beſchränktheit des Einzelngeiſtes und ebendamit als unentbehrliche Wohlthat. Aber der Geiſt der Demuth und Beſcheidenheit darf in dieſer ſeiner Stellung nicht verkannt werden.

An der willigen Unterwerfung der eigenen Gedanken unter eine höhere Einſicht hängt namentlich die ganze Kraft der katholiſchen Liebeswerke. Wenn große Maſſen zu einem und demſelben Ziele gelenkt werden ſollen, ſo muß die Denkthätigkeit des einzelnen zurücktreten. Das iſt jedem rechten Kriegsmanne, und wenn er der höchſten Bildung ſich erfreute, von ſelber klar. Die Bewegungen der Kirche Chriſti ſind aber denen eines kämpfenden Heeres ähnlich genug, um den Schluß von dieſem auf jene zu begründen. Man beurtheilt das, was der Katholik mit dem Opfer der Ueberzeugung vollbringt, zu ſehr von dem Standpunkte ſolcher Intereſſen, die der katholiſchen Kirche ferner liegen und nach ihrer Eigenthümlichkeit auch ferne bleiben müſſen. Das Aufopfern der eigenen Ueberzeugung iſt aber auch ſonſt nichts ſo gar Ungewöhnliches und wird ſelbſt auf proteſtantiſchem Boden, wenn es um große Fragen des Reiches Gottes, zumal in der Miſſion ſich handelt, oft genug verlangt und vollzogen. Es gibt auch in göttlichen Werken Fälle, wo ſolches Opfer recht und gut iſt, und wenn das große Ganze, dem man angehört, vom Geiſt der Wahrheit und der Gerechtigkeit regiert wird, kann auch der einzelne dabei nie in unerſetzlichen Schaden kommen. Wie weit dieſe Bedingungen bei der katholiſchen Kirche vorhanden ſind, davon iſt hernach zu reden. Unfruchtbar iſt die kirchliche Wiſſenſchaft bei dieſem Syſteme doch nicht geweſen. In der religiöſen Philoſophie, Apologetik, Patriſtik und Kirchengeſchichte, Moral und kirchlichen Rechtsgelehrſamkeit hat der Katholicismus ehrenvolle Leiſtungen aufzuweiſen. Die Predigt hat außer Boſſuet noch manche bedeutende Namen, auch noch in unſeren Tagen gezählt, und einzelne ihrer Erbauungsſchriftſteller, wie der treffliche Seiler, haben weit über die Grenzen ihrer Kirche hinaus den Segen ihrer einfältig demüthigen Chriſtusliebe verbreitet. Es hat noch innerhalb der Erinnerung des jetzt lebenden Geſchlechtes Zeiten gegeben, wo Katholiken und Proteſtanten im gemeinſamen Zuge herzlicher Frömmigkeit ſich einander wie Brüder nahe kamen und die Hoffnung dämmern konnte, es werde vielleicht bald eine Zeit anbrechen, wo die officiellen Schranken, welche die Kinder Eines Gottes trennen, fallen müßten. Mag man katholiſcherſeits das eine Zeit der geiſtlichen Ebbe nennen und etwas davon jedenfalls auf die Rechnung eines indifferentiſtiſchen Zeitgeiſtes kommen: das Gefühl der die kirchlichen Schranken überwallenden Gemeinſchaft in Chriſto war jedenfalls für den Proteſtanten ein Zeichen wärmeren Lebens, das in den Adern der Kirche von Trient pulſirte und diente zum Beweis, daß die Herrſchaft der römiſchen Tradition doch keineswegs dem Reiche Gottes die Bahn verlegen mußte. Wenn endlich der geſetzliche Standpunkt noch die Kraft in ſich trägt, die Sitten der Völker zu ſänftigen und zu reinigen und wenn er die beſonderen Werke der barmherzigen chriſtlichen Liebe augenſcheinlich fördert, ſo iſt das ein ganz beſonders ſchlagender Beweis, daß die Einſeitigkeit in der Auffaſſung des chriſtlichen Gedankens, wie dieſelbe als Folge der Reformation zunächſt an der römiſchen Kirche ſich zeigte, nicht gleich der Aufhebung des Lebens zu rechnen iſt. Wie ſehr aber in letzterer Beziehung die katholiſche Kirche alle anderen Kirchen überragt, bedarf keiner Ausführung. Ihre Miſſion hat an Kühnheit, Kraft und Erfolg die evangeliſche lange Zeit hindurch weit hinter ſich gelaſſen. Ihre Orden und Vereine im Dienſte der innern Miſſion ſind theilweiſe unſerer Kirche zum kaum erreichbaren Muſter geworden. Noch immer hat die barmherzige Schweſter den Vorſprung vor der Diakoniſſin durch das gänzliche Sichverſenken in ihren Liebesdienſt, durch die Strenge ihres Gehorſams, durch die Stärke ihrer Selbſtverläugnung. Noch immer ſteht das, was das katholiſche Volk für ſeine Kirche und ihre Hirten hingibt, als ein Muſter da für andere Kirchen und Gemeinſchaften. Die Sittlichkeit des katholiſchen Volkes aber, das iſt ſtatiſtiſch nachgewieſen, ſteht wenigſtens da, wo die Confeſſionen gemiſcht wohnen, derjenigen des evangeliſchen Volkes nicht nach, ſondern wechſelt mit ihm den Vorrang, je nachdem die Bedingungen für das eine oder andere von beiden Elementen günſtiger erſcheinen. Die Beſſerung des Lebens aber iſt der letzte und entſcheidende Gradmeſſer für die innere Güte und Kraft einer geiſtlichen Richtung.

Im Sonnenglanze der Idealität, oder beſſer ihrer edelſten und reinſten Erſcheinungen liegt die katholiſche Kirche wie eine Stadt Gottes auf dem Berge und wenig fehlt ihr zum neuen Jeruſalem. Aber ihrer Herrlichkeit wird die Wage gehalten durch ihre Niedrigkeit, und wenn wir ihre Klarheit nicht überſehen haben, dürfen wir auch ihrer Unehre nicht vergeſſen. Wir werden uns dabei der Mühe überheben, längſt Bekanntes umſtändlich zu wiederholen. Auch haben wir es nicht mit dem zu thun, was aus der menſchlichen Sünde überall und unter allen Umſtänden hervorwächſt, ſobald das Göttliche in die Maſſe eintritt, ſie als Sauerteig zu durchwirken. Was Adams Fall verſchuldet hat, deſſen haben wir die katholiſche Kirche nicht anzuklagen. Daß die Liebe zur eigenen Kirche in Glaubenshaß, daß die Heiligenanrufung und der Glaube an die lebendige Gemein=

ſchaft mit den Geiſtern der vollendeten Gerechten in Bilderdienſt und Abgötterei ausläuft, daß aus eheloſen Geiſtlichen Concubinarier und aus Klöſtern Hurenhäuſer werden, daß der ſchöne Gottesdienſt zum unwürdigen Lippenwerk und zum geiſtloſen Schauſpiel herabſinkt, daß der Hirtenſtab des Apoſtelfürſten unter ſeiner Hand ſich in das Scepter des Beherrſchers der Völker und Fürſten verwandelt, oder vielmehr ſich zu verwandeln begehrt: iſt eine Folge des angebornen menſchlichen Elends und um ſo weniger als Hauptwaffe gegen Rom zu kehren, da die Grenze zwiſchen dem, was noch recht und gut und dem, was heillos und gottlos iſt, im einzelnen Falle ſo leicht dem Auge ſich verbergen mag. Wovon wir reden, das ſind die falſchen Wurzeln, die in dem römiſchen Syſteme ſelber liegen. Es iſt nicht menſchliche Schwäche allein, es iſt ein Grundzug, der nur als ein Element der Finſterniß bezeichnet werden kann, wenn der Primat des römiſchen Biſchofs, der aus der geſchichtlichen Entwicklung der Kirche und der Völker mit Nothwendigkeit hervorwuchs, von frühen Zeiten an durch das Mittel der amtlichen und öffentlichen Lüge geſtützt und gefördert wurde, und Rom bis auf dieſen Tag nichts gethan hat, um ſich von dieſer Bundesgenoſſenſchaft mit dem uranfänglichen Lügner loszuſagen. Die großartigen, immerwiederholten Fälſchungen des Rechts und der Wahrheit, wie ſie ſeit den Dekreten des falſchen Iſidor den Zwecken der Curie haben dienen müſſen, zerſtören den Grund, auf dem Petri Stuhl allein ruhen könnte und hängen an dieſer Verfaſſungsform der Kirche wie ein unaustilgbarer Fluch, denn ſie rufen den Haß und die Verachtung gegen das Papſtthum ohne Unterlaß bei den Völkern wieder hervor. Dazu kommt die Unwahrheit, mit der die Curie allezeit den Aberglauben und die Neigung der Menſchen, ſich mit Gott durch die äußerlichſte Werkheiligkeit abzufinden, zu ihren Zwecken benützt hat, ſo daß von Rom aus niemals ein Schritt geſchieht, um die

Völker aus ihrer geiſtlichen Verſunkenheit emporzuheben, diejenigen katholiſchen Nationen aber, welche angeregt durch die Reformation in allen dieſen Theilen ein heiligeres Streben an den Tag legen, bei dem apoſtoliſchen Stuhle vorweg als zur Häreſie neigend übel angeſchrieben ſind. Bei einem ſolchen Charakter des Papſtthums war es nur eine innere Nothwendigkeit, wenn in der Reformationszeit mit der Befeſtigung der einſeitigen Richtung Roms der Jeſuitismus, deſſen edlere Seiten und unläugbare Verdienſte um das Gute wir nicht überſehen, ſich an die Spitze der Bewegung ſtellen konnte. Das sacrificium intellectus, wie er es verſteht, wenn er dem Ordenszögling die Unterdrückung jeder Liebesregung gegen Vater und Mutter zur Pflicht macht und jede gottgeordnete Auctorität im Herzen des Menſchen zerſtört, um die der geiſtlichen, ja eigentlich nur die des Ordensoberen allein übrig zu laſſen, iſt mit den Glaubensbefehlen vom 8. Dec. 1854 und vom 18. Juli 1870 in das Gegentheil des katholiſchen Grundgedankens umgeſchlagen. Dem forſchenden Geiſte, der ſonſt vor der allgemeinen Ueberlieferung der Jahrhunderte ſich beugen und der auch im Tridentinum noch eine Schutzwehr gegen ein in dem Buchſtaben der Schrift nicht begründetes Sola fide der neuen Lehre mit Genugthuung begrüßen konnte, iſt durch die Geltendmachung des Auctoritätsgrundſatzes in ſeiner rein formalen Geſtalt nunmehr zugemuthet, eben das für wahr zu halten, was ganz unzweifelhaft nicht immer, nicht überall, nicht von allen in der Kirche geglaubt, vielmehr wiederholt von mindeſtens ebenſoviel kirchlichen Auctoritäten verworfen als angenommen worden iſt. Damit hat die katholiſche Kirche aufgehört, ſie ſelbſt zu ſein. Erſt die Schrift, nun auch die Ueberlieferung ſind ihr durch ihre eigenen Freunde unter den Füßen hinweggezogen und ſie iſt zum Schauplatz moderner Glaubensmacherei geworden, in dieſem Theile der geringſten Secte aus ihrem oder dem proteſtantiſchen Lager ganz ebenbürtig.

Wo aber die Wahrheit des Gedankens alſo zerſtört wird, da bricht auch der ſittliche Grund, die Gerechtigkeit des Wollens und Handelns in ſich ſelbſt zuſammen. Der Jeſuitismus und das ihm dienſtbar gewordene Papſtthum kann auf dieſem Wege die reinen, hohen Ziele der Kirche nicht mehr im Auge behalten. Die ſittliche Umwandlung der Völker, ihre Befreiung vom Fleiſchesjoch und Weltdienſt wird gänzlich Nebenſache, müßte es mindeſtens ſo lange werden, bis der auf den Sand ungeſetzlicher Concilienbeſchlüſſe gebaute Tempel der Infallibilität mit haltbaren Grundmauern unterfahren wäre. Es iſt aber zu ſehr am Tage, daß der unfehlbare Papſt nichts anderes iſt, als die Zwingburg im Reiche der Fürſtengewalt und Völkerfreiheit. Die Vernichtung jeder Auctorität und Gewalt auch auf politiſchem und ſocialem Gebiete zu Gunſten der einen Macht des Weltbiſchofs iſt ausgeſprochener Grundſatz des Syllabus. Damit iſt aber die ſittliche Idee überhaupt vernichtet; denn dieſe wurzelt wie in der Mannigfaltigkeit, ſo auch in der gottgeſchaffenen Unabhängigkeit, in der wirklichen Hoheit nicht nur der oberſten ſtaatlichen, ſondern auch der hausväterlichen Gewalt und aller derer, die ihr ähnlich ſind. Die Kraft und das Anſehen der oberſten kirchlichen oder Staatsmacht ruht auf der kindlichen Ehrfurcht, von der das einzelne Haus getragen wird, nicht umgekehrt. Das Vater- und Mutterhaſſen, das Chriſtus auch von ſeinen Jüngern forderte, hat es mit einer bittern Ausnahme zu thun, nicht mit einem Lebensberuf. Dem, was nach Chriſti klarem Willen und der apoſtoliſchen Gemeinde leuchtendem Vorgange ein Hauptſchmuck der Kirche ſein ſoll, der Heranbildung lebendiger, geiſtlicher Perſönlichkeiten, die in voller männlicher Geiſtesfreiheit den Adel eines aus Chriſto wiedergeborenen Menſchen in ſich darſtellen, die in ſelbſtändiger Schriftforſchung auch die Ausſprüche eines Apoſtels prüfen (Act. 17, 11), die in der ihnen geſchenkten Geiſterleuchtung auch ohne Hirten- und Lehrerberuf die Geheimniſſe Gottes zur Erbauung der Gemeinde ausſprechen (1. Cor. 14, 29 ff.) und vermöge der ihnen innewohnenden Salbung nicht bedürfen, daß jemand ſie lehre (1. Joh. 2, 27): dieſem großen Werke des heiligen Geiſtes iſt in der katholiſchen Kirche ſchon zuvor niemals eine Stätte erfunden und iſt durch ihre letzte Wendung auch die letzte, etwa noch übriggeweſene Wurzelfaſer abgeſchnitten worden. Als der natürliche Auswuchs des in einſeitiger Stärke gepflegten Glaubensgehorſams wuchert die Geiſtesträgheit und Geiſtesknechtſchaft auf dem Acker des katholiſchen Volkslebens, ſelbſt den gebildetſten Theil nicht ausgenommen. Es bietet ſich daher auch dem Auge der unerfreuliche Anblick einer verhältnißmäßig ganz auffallenden Unfruchtbarkeit auf dem Boden der höhern Gotteserkenntniß unter den Laien und eines ſo großen Theils der Wiſſenſchaft und Literatur überhaupt, daß die katholiſche Kirche nahe daran iſt, ihren Anſpruch, die Bildnerin der Völker zu ſein, ganz aufgeben zu müſſen, da beinahe die ganze Poeſie, Philoſophie, Geſchichts- und Sprachforſchung ſammt den induſtriellen Erfindungen und Entdeckungen in die Hände von Proteſtanten übergegangen iſt. Was aber in Betracht der ſittlichen Wirkungen des päpſtlichen Glaubensſyſtems, ſoweit es nicht durch die Nähe der evangeliſchen Confeſſion heilſame Aenderungen wenigſtens der Praxis erleidet, Emile de Laveleye über ſeine eigene Kirche und die Nationen ſeiner Zunge geſagt hat, iſt der Art, daß die proteſtantiſche Gerechtigkeit erfordert, ſeine Farben an manchen Stellen zu mildern und Licht aufzuſetzen, wo er es unterlaſſen hat. So viel ſteht allerdings von lange her feſt, daß alle Völker, welche dem Romanismus und der Jeſuitenherrſchaft ausſchließlich anheimgefallen ſind, daher zunächſt hauptſächlich die romaniſchen Stämme, in einem fortwährenden Niedergang ihrer geiſtigen und ſittlichen Kraft ſich befinden, daß die intellectuelle Schwäche, die ſittliche

Rohheit oder Stumpfheit, die Abweſenheit alles Sinnes für menſchenwürdige Geſtaltung des äußeren Daſeins, der Mangel an Gewerbe- und Kunſtfleiß keineswegs mit dem Gegenſatze der romaniſchen und germaniſchen Völker zuſammenfällt, ſondern wo in den letzteren Gebieten der Katholicismus unbeſchränkten Einfluß übt, dieſelben den gleichen Verfall wie im großen die erſteren Völkerfamilien zeigen, daß ſelbſt innerhalb des Miſchungsgebietes der Confeſſionen die katholiſche an Unternehmungsgeiſt, Bildung und Wohlſtand durchſchnittlich nachſteht, und daß die ſchlimmſte aller Leidenſchaften auf Erden, der Glaubenshaß, vom katholiſchen Theile ganz überwiegend ausgeht.

Auch die Schönheit des katholiſchen Gottesdienſtes hat ihre ſehr dunklen Seiten. Wir ſehen wiederum ab von dem, was die menſchliche Natur an Verunſtaltung des Heiligthums mit ſich bringt, wenn einmal das leibliche Element in ſo breitem Strome daherwogt. Wo in der Welt Schönheit gepflegt wird, da hat die Prachtliebe und die Eitelkeit die nächſten Wege zu den Herzen. Wo Reichthum ſich entfaltet, da dehnt die Ueppigkeit ihre unedeln Glieder aus. Das Geheimniß hat den Aberglauben und die Sinnloſigkeit zur unausbleiblichen Geſellſchaft. Die Thatſache, daß in der Kirche Gott gedient, und ſein Name gelobt und angerufen wird, hat ohne alle Frage für das große Ganze ihren Werth in ſich ſelbſt, auch ohne daß man die Geſinnungen erſt unterſucht und wägt, welche der einzelne Prieſter und das jeweilige Volk damit verbinden. Auch daß dieſe Ueberzeugung von dem Werthe des geſchehenen Werkes, des opus operatum, zum ſchnödeſten Lippendienſt unter Umſtänden ſich geſtalten muß, iſt ſelbſtverſtändlich. Nicht dieſe Schäden ſind es, die wir hauptſächlich zu beklagen haben. Sie werden durch das Gute, dem ſie anhangen, aufgewogen, können es wenigſtens, ſie werden, wo dem Geiſte Gottes Raum gelaſſen wird, immer wieder aufgedeckt und ausgeſtoßen, und anderswo ſind andere

Schäden nicht geringerer Art. Aber das iſt das Uebel, daß ſchon in dem Grundgedanken der katholiſchen Meſſe die tiefſte Bedeutung des heiligen Abendmahls, die Selbſtmittheilung des Erlöſers an die Gemeinde, durch die Ueberſpannung der Opferidee vollſtändig aus dem Mittelpunkte verdrängt iſt und die Stiftung Chriſti durch die Weigerung des Laienkelches fortdauernd verletzt wird, die Meſſe ſchließlich in eine verſöhnende That des Prieſters gegenüber von Gott ſich verwandelt, die er anſtatt des Volkes vollbringt, die Communion aber, der Empfang des Sacramentes von Seiten der Gemeinde, nur noch als Anhängſel ſich darſtellt. Sie wird dadurch ganz im Widerſpruch mit ihrer urſprünglich ſo ſinnvollen, ſchöngegliederten Anlage eben auf ihrem Höhepunkte zu einem Chaos. Der Gang des Hochamtes und die Communicanten, die zu den Schranken des Altares nahen, um etwa durch einen untergeordneten Prieſter die Hoſtie zu empfangen, haben nichts miteinander zu thun. Die Gemeindecommunion könnte immer fehlen, es würde in dem Organismus des Gottesdienſtes nichts vermißt werden. Das heißt in der Sacramentsidee das Oberſte zu unterſt kehren. Die Weigerung des Kelches für den Laien, die mit einem Worte aufgehoben werden könnte, wozu ſie freilich zu tief mit dem römiſchen Syſteme verwachſen iſt, kann noch ein Geringes heißen gegen dieſes thatſächliche Außerkraftſetzen der Einſetzungsworte und des Einſetzungswillens. Sie iſt ein offenbarer Abfall vom Evangelium. Als ein ſolcher muß der Heiligen- und Mariendienſt auch erſcheinen, wenn er auf die Nothwendigkeit einer Vermittlung mit Chriſto, wie ſo oft, gegründet wird. Lieber noch eine Schaar von Mittlern neben Chriſto als von Fürſprechern bei Chriſto! Denn das heißt das Wort von der Verſöhnung zunichte machen. Ein Heiligen- und Reliquiendienſt von ſolchem Inhalt kann nicht anders als mit allen Mitteln der Unwahrheit theils ins Werk geſetzt, theils unterhalten werden. Es ſind das lauter Schäden, die das

Fundament angreifen. Auch das Papſtthum mit all ſeiner Macht und Herrlichkeit, wir ſagten beſſer, mit ſeiner unglaublich zähen Lebenskraft, muß daran zu Grunde gehen. Wenn es ſein Heil ſucht in der gewaltſamen oder heimlichen Vernichtung jeder Lebensregung, die ihm in irgend einer Weiſe die Wage zu halten vermöchte, ſo ſchneidet es ſich die Pulsader ab. Die Ausſtoßung des reformatoriſchen Elementes aus ſeinem Schoße hat ihm die einzige Möglichkeit einer Erneuerung von innen heraus entzogen, denn mit den Reformatoren und der heiligen Schrift iſt der Geiſt der Prophetie von Rom ausgeſchieden. Die Ausſtoßung der auf Gottes Wort gegründeten altkatholiſchen Kirche wird dem Papſtthum vor allem die Perle der geiſtlichen Monarchie, die germaniſchen Nationen, koſten und ihm ein Gericht zuziehen, wie noch keines über daſſelbe gekommen iſt.

Erd!

XI.

Die evangeliſche Kirche.

Die Stärke und der Schmuck der evangeliſchen Kirche iſt ihre Lehre. Durch eine großartige Bewegung der Geiſter auf den verſchiedenſten Gebieten des Wiſſens und Forſchens angebahnt und getragen, insbeſondere durch die Wiedererweckung der klaſſiſchen Studien unmittelbar eingeleitet und von einer außerordentlichen Macht des Gottesbedürfniſſes in einer völlig gottesarm gewordenen Zeit herbeigezogen, hat die gläubige Schriftforſchung zuallererſt der apoſtoliſchen Fundamentalſätze ſich bemächtigt, durch welche das Joch des Geſetzes von den Hälſen der Jünger genommen und die Gemeinde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes geführt worden iſt. Ihr eigenthümlich pauliniſcher Charakter iſt unverkennbar. Die Reformation hat ſich auf dieſe vergrabenen Schätze geworfen und ſie in Maſſen zu Tage gefördert. Die pauliniſche Lehrform iſt ihr eigentlicher leuchtender Kern. Die johanneiſche Speculation iſt die Lichthülle um ſie her, der Sternenſchweif, den ſie mit ſich führt. Das Wort iſt ihr Element. Die Reformation hat die heilige Schrift ſelber erſt wieder zum Vorſchein gebracht, und aus ihr allein die Mittel geſchöpft, um der Macht der römiſchen Ueberlieferung die Spitze zu bieten. In Folge davon hat ſie in der wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Schrifterklärung eine Literatur erzeugt, die nach innerem Gehalt und äußerer Ausdehnung wohl für immer unerreichbar bleibt. Namentlich aber hat ſie dem einzelnen Chriſten alle Hilfsquellen des heiligen Geiſtes zur Verfügung geſtellt, um in unbeſchränkter Selbſtändigkeit die göttliche Wahrheit zu erkennen, und hat ebendadurch die Möglichkeit der Entſtehung zahlloſer, in der Klarheit Chriſti ſelbſt leuchtender Körper am Himmel der Kirche geſchaffen. Die evangeliſche Kirche iſt der heimiſche Boden für das andere grundlegende Element neben dem Apoſtolate, die Prophetie (1. Cor. 12, 28. Eph. 2, 20) geworden. Die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung iſt, wie ſchon oben ausgeführt wurde, der einzige Weg zur perſönlichen Heilsgewißheit zu gelangen. Daß ſie nicht der einzige Weg iſt, um überhaupt des Heils theilhaftig zu werden, iſt das Ergebniß der ganzen Schriftforſchung, welche dieſen Ausführungen zu Grunde liegt. Der evangeliſche Chriſt empfängt aus der heiligen Schrift Eindrücke, die er als volle bibliſche Wahrheit, ohne irgend einen Abzug, willig und mit ſchuldiger Ehrfurcht vor Gottes Wort anerkennt, die er aber innerhalb ſeines Gedankenkreiſes zu verarbeiten ſich außer Standes fühlt, von denen er ſchließlich, weil er ſich vor dem Buchſtaben der heiligen Schrift zu beugen gewohnt iſt, erklären muß, daß ſie einer ihm nicht zugänglichen Auffaſſung des Heils angehören, daß ſie jenſeits ſeines Horizontes liegen und daß er alſo zu denſelben ganz in dem gleichen Verhältniſſe ſich befindet, wie der Chriſt der entgegengeſetzten Richtung zu den Bibelſtellen, die ihm, dem Lutheraner, dem Reformirten, die theuerſten und verſtändlichſten ſind. Denn daß die katholiſche Schriftauffaſſung ſich umſonſt bemüht, in einen evangeliſchen, insbeſondere auch lutheriſchen Glaubensbegriff ſich hineinzudenken, das geht aus allen Streitſchriften jenes Theils zur Genüge hervor, und haben wir oben am Beiſpiele Möhlers eben in Betracht der Heilsgewißheit ſehr deutlich nachweiſen können. Es wird, wir ſind es gewiß, der evangeliſchen Theologie nur zu immerwährender Ehre gereichen und eine neue Segenswolke der göttlichen Gnade über ihrem Haupte ſein, wenn ſie ſich mit der ihr durch das Wort der Wahrheit von Jugend auf anerzogenen Wahrheitsliebe und Offenheit von dem Prokruſtesbette losſagt, in welches bisher die ihrem Ohre fremdartig klingenden Worte ihres Meiſters und ſeiner Apoſtel mit dem ernſteſten Verlangen nach vollkommner Erkenntniß Jeſu Chriſti oftmals gelegt worden ſind. Es iſt beſſer, man geſteht ſich die natürliche und nothwendige Beſchränktheit des Menſchengeiſtes und die dadurch gegebene Selbſtbeſchränkung des heiligen Geiſtes auch im Reiche der Gotteserkenntniß ein, als daß man am Worte Gottes dreht und deutelt, bis es der eigenen Lehrweiſe gleich zu ſehen anfängt. Hat ſich die evangeliſche Theologie einmal zu dieſem nicht leichten Schritt vollends entſchloſſen — der Anfang iſt längſt gemacht — ſo wird ſich die Menge und Größe des bibliſchen Stoffes, der in Luthers und Calvins Lehre nicht aufgeht, bald viel größer herausſtellen, als man es gedacht, und man wird ſich wundern, wie man vor ſolchen Thatſachen die Augen ſo lange verſchließen konnte. Wenn dann ſeiner Zeit auch die katholiſche Theologie, langſam wie immer nachrückend, das gleiche Geſtändniß wird abgelegt haben, ſo werden die Präliminarien eines ewigen Friedens unter den Confeſſionen damit unterzeichnet ſein. Den erſten Schritt auf dieſer Bahn zu thun, wird, ſagten wir, der evangeliſchen Theologie das Lob der Heiligen und die Gnadenerweiſungen ihres Herrn bringen. Denn ſie thut damit, was jeder freie, zuvörderſt aber von ſich ſelbſt befreite Geiſt in allen Dingen thut: ſie erkennt fremde Gerechtigkeit und fremde Größe an. Sie hält mäßiglich von ſich und fährt nicht zu weit, und weiß, daß wenn ſie auch dem die Ehre gibt, was mit „fremder Regel bereitet iſt“, ſie nicht nur ihre Ehre Chriſto aufopfert, ſondern daß ſie auch nichts verliert, weil ſie, wenn=

gleich nur ἐκ μέρους, dennoch ihren Herrn und Erlöſer nach ſeiner ganzen unausforſchlichen Tiefe wenigſtens implicite beſitzt und bei dem Erbtheil des Lichts, das ihr zugefallen, keine Urſache hat, andere um das ihrige anzufechten.

Wir bleiben bei dieſer Anſchauung auf dem Grunde der Reformatoren nicht nur in poſitiver, ſondern bis auf einen gewiſſen Grad auch in negativer Hinſicht. Das Vorhandenſein eines anderen Heilsweges, als deſſen auf dem wir gehen, iſt nicht Sache unſerer Erfahrung, ſondern unſeres Glaubens, den Glauben hier im theoretiſchen Sinne genommen. Wir glauben, daß es einen andern Heilsweg gibt, weil es in der Schrift ſteht. Aber wir haben Mühe, uns auch nur vorübergehend in denſelben hineinzudenken, und weil David nur in ſeinem Hirtengewande und mit der Schleuder in der Hand ſich frei bewegt, ſo wird es ihm niemals gelingen, die Waffenrüſtung des Feldherrn mit einigem Geſchicke zu brauchen, er wird gegenüber dem ſtarken Gewappneten ſtets zu anderen, ja entgegengeſetzten Argumentationen greifen müſſen, ohne übrigens damit beweiſen zu wollen, daß allezeit nur die ſeinen und niemals die andern eine Stelle haben. Die neuere Theologie hat bei der Vertiefung in die Schrift, wie ſie ihr ganz beſonders durch die Exegeſe Dr. Beck's zu Theil geworden iſt, bei den Beſtimmungen der Concordienformel in Abſicht auf die Sünde ſich nicht beruhigen können. Die letzteren gehen über die Linie der Schrift hinaus, ſagt man.*) Irgend einen Reſt von Gottebenbildlichkeit im Menſchen müſſe ja conſequenter Weiſe auch die Concordienformel noch anerkennen. Sie gebe zu, daß wenigſtens noch ein Fünklein Gotteserkenntniß in der Natur des Sünders übrig geblieben. Alſo ſei in ihm noch irgend ein Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade, wie ſchwach er auch ſein möge. Wenn ſodann dem Menſchen eine gewiſſe Freiheit in äußeren Dingen, für welche die Erfahrung ein zu beſtimmtes Zeugniß ablege, nicht abgeſprochen werde, wo dann die Grenze ſei, bei welcher das Aeußere aufhört und das Innere anfängt? Auch in den bürgerlichen Dingen, noch mehr im Hören des göttlichen Wortes ꝛc. ſei etwas Inneres, ein Gehorſam gegen den Zug der Gnade anzuerkennen. Es ſei, wird ferner zugegeben, im Stande des Menſchen ein großer Unterſchied betreffs der Sündigkeit. Vollends aber innerhalb der Kirche finde ſich die reine Erbſünde als ſolche in der Erfahrung nicht vor, da die Getauften, zumal nach lutheriſcher Lehre, ſchon einen frei gemachten Willen haben. Die geſteigerte Ausdrucksweiſe der lutheriſchen Symbole, — ſo wird das Ergebniß dieſer Auseinanderſetzungen endlich zuſammen gefaßt, — erkläre ſich daraus, daß man die Erbſünde als ſolche fixiren wollte. Der Stufenunterſchied verſchwinde angeſichts der Majeſtät, mit welcher die Heiligkeit Gottes ſowohl als ſeine Gnade dem Sünder gegenüber trete. Die Schrift ſelbſt gebe ja durch Stellen, wie Eph. 2, 1 ff. u. a., Anhaltspunkte für die ſtreng-lutheriſche Auffaſſung. So müſſe es noch immer geſtattet ſein, von der großen Perſpective des göttlichen Heilsweges aus alles in den gewaltigen Gegenſätzen von Sünde und Gnade zuſammen zu ſchauen. Es ſollte freilich dieſem abſtracten Schematiſiren auch wiederum, wie in der Schrift, die concrete Betrachtung zur Seite gehen. Wenn die ſymboliſchen Bücher der lutheriſchen Kirche aber nur das erſtere thun, ſo haben ſie dazu ein geſchichtliches Recht, da es die Aufgabe der Reformation geweſen, den Gegenſatz von Sünde und Gnade recht zum Bewußtſein zu bringen. — Wir ſchließen uns mit voller Genugthuung an dieſe Erklärungen eines der klarſten und unbefangenſten Bearbeiter ſymboliſcher Fragen aus neueſter Zeit an. Die Lehre der lutheriſchen Symbole hängt 1) mit einer geſchichtlich individuellen Aufgabe zuſammen, welche der evangeliſchen Kirche zugefallen war; 2) ſie entſpringt aus ihrer idealen und centralen Anſchauungsweiſe; 3) ſie hat ihren Anhalt in der Schrift; 4) ſie hat ein bleibendes Recht zum Daſein. Aber auch andererſeits: 1) ſie harmonirt nicht mit andern Schriftſtellen; 2) ſie umfaßt nicht die ganze Erfahrung; 3) ſie iſt nicht conſequent. Und nur darin weichen wir von Reiff und von dem Urtheile ſo vieler unbefangener, in der Schrift gegründeter Dogmatiker ab, daß wir an die lutheriſche Kirche keine Anforderungen ſtellen, die ſie nicht erfüllen kann, weil ſie überhaupt von keiner Kirche und keinem Theologen je erfüllt werden können, nämlich alle Seiten der Schriftlehre zugleich zu umſpannen. Wer in dem bibliſchen Idealismus der Concordienformel ſein geiſtiges und geiſtliches Element erkennt, der kann dem bibliſchen Realismus in ſeine Conſequenzen nicht folgen. Das abſolute Weſen der Sünde wird dem Realiſten zum düſtern Dunkel eines einförmigen Abſtractums, wie Reiff es ſchildert. Ein düſteres Dunkel iſt aber etwas anderes als das Licht der ewigen Majeſtät Gottes, in das die Sünde dem Lutheraner tritt, und ein einförmiges Abſtractum iſt etwas anderes, als die lebendige, fruchtbare Wurzel aller einzelnen Sündenzuſtände und Sündenwerke. Der lutheriſchen Lehre geſchieht hier ſofort wieder Unrecht, nachdem ihr ebenvorher ihr Recht zuerkannt worden. Sobald der Standpunkt auf dem Reſte der Gottebenbildlichkeit genommen und aus dieſem und aus den Stufenunterſchieden heraus argumentirt wird, ſo neigt ſich das Zünglein der katholiſchen Lehre zu. Es wird ein leichtes Geſchäft, von dieſen Einräumungen aus die Linie vollends zu punktiren, wo die evangeliſche Lehre ins entgegengeſetzte umſchlägt. Denn wer ein Gerechter iſt, der kann nicht todt ſein in Sünden, und umgekehrt der Todte kann nicht mitwirken zu ſeiner Bekehrung, wohl aber, wer noch lebt. Dann aber ſind wir im Synergismus. Und wie viel Schritte ſind nun noch vom Synergismus zur reinſten Faſſung der tridentiniſchen Dogmen? Wir müſſen die lutheriſche Lehre nehmen, wie ſie iſt. Ihr Recht und ihre Kraft liegt in ihrer Beſchränkung.

---

*) Reiff, der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien. Baſel 1875. S. 296 ff.

Die lutheriſche Lehre iſt der Standpunkt der geiſtlichen Mannheit. Ein Kind — und wir verſtehen hier unter dieſem Namen die Altersſtufe, die in der Regel noch über die ſogenannten Unterſcheidungsjahre hinausreicht — iſt der Sündenerkenntniß im pauliniſchen und evangeliſch-lutheriſchen oder reformirten Sinne des Wortes noch nicht fähig. Es hat von dem, was böſe iſt, nur vereinzelte Eindrücke. Es macht Fehler, es thut Böſes und redet Böſes, vielleicht kommt ihm auch einmal zum Bewußtſein, daß es Böſes gedacht hat. Aber der Begriff eines ſittlichen Grundverderbens bleibt ihm unzugänglich, bis namentlich die Erfahrung der reizenden Fleiſchesluſt ihm den Grund ſeiner Seele bloszulegen anfängt. Ebendarum kann ihm auch von dem, was der gereifte evangeliſche Chriſt, der τέλειος, an der freien Gnade Gottes in Chriſto hat, kann ihm von jener abſoluten Heilsgewißheit, wie ſie die Krone des evangeliſchen Chriſtenthums bildet, vorerſt nur ein ſchwaches, dämmerndes Licht aufgehen, und jene dem Methodismus beſonders eigene ſeelſorgerliche Pädagogie, welche zu ihrem Hauptaugenmerk erwählt hat, Kinder zu einem Geſammtbewußtſein der Vergebung ihrer Sünden in Chriſto zu führen, iſt eine beklagenswerthe Unnatur, ein ungeſundes, unwahres Geiſttreiben, das ſich ſchließlich in der ſchiefen Richtung des ganzen Chriſtenthums, in der Veräußerlichung und Mechaniſirung der heiligſten Lebensbewegungen ſelbſt richten muß. Auch die heranreifende Jugend, die allmälig ſo viel geiſtliches Verſtändniß erwirbt, daß ſie zum Tiſche des Herrn geleitet werden kann, iſt meiſtentheils für ſolche tiefe Gedanken noch nicht entwickelt genug. Iſt ihre geiſtig-körperliche Entfaltung normal, trägt ſie alſo den Stempel jener harmloſen Heiterkeit und Lebensluſt, die wie ein liebliches

Morgenroth auch des ſündigen Menſchen Daſein noch umwebt, ſteht ſie überdies unter dem Einfluſſe einer gediegenen und weiſen chriſtlichen Erziehung, bei der das „Ehre Vater und Mutter“ allenthalben den Compaß des Thuns und Laſſens ausmacht, und iſt das erſte Jünglings- und Jungfrauenalter von unnatürlich frühen Reizungen der Geſchlechtsreife bewahrt geblieben: ſo iſt lediglich nicht einzuſehen, woher auf ſolcher Altersſtufe eine Bußſtimmung nach dem Maßſtabe des verlorenen Sohnes und eine dem entſprechende Gnadenerkenntniß kommen ſoll. Ihr richtiger Standpunkt iſt der, daß ſie den Vater kennen (1. Joh. 2, 13), daß ſie für ihre einzelnen Uebertretungen die Vergebung im Namen Jeſu finden (ib. v. 13) und zum ſtufenmäßigen Wachsthum im Guten unter Gottes ſtetigem Beiſtande gelangen. Es iſt ein nicht hoch genug anzuſchlagendes Verdienſt Steinmeyers, wenn er in ſeiner Schrift über den Dekalog*) unter Hinweiſung auf die ganze kirchliche Entwicklung des Katechumenats darauf dringt, daß nicht Weckung des Sündenbewußtſeins und Führung zur Heilsgewißheit auf der Bahn der inneren Erfahrung, ſondern Erregung des Hungers und Durſtes nach (Lebens)Gerechtigkeit und Anleitung zur Gottes- und Chriſtusliebe des Katecheten erſte und weſentlichſte Aufgabe ſei. Wie nun aber der pauliniſche Heilsweg für die Kindheit und erſte Jugend entſchieden ferne gelegen iſt, ſo iſt er es auch für jede Gattung der durch Natur und Verhältniſſe bedingten geiſtigen Unmündigkeit. Ein großer Theil auch der Erwachſenen beſitzt bei aller Innigkeit ſeines Anhangens an Gott die Eigenſchaften gar nicht, bei welchen eine Heilserkenntniß nach pauliniſcher Weiſe zu Stande kommen kann. Das bedarf wohl kaum einer weiteren Begründung. Ein anderer Theil der Chriſtenheit entbehrt zwar weder der ſpeculativen Anlage, noch der Gemüthstiefe und der reichen inneren Erfahrung, welche zum pauliniſchen Rechtfertigungswege führt. Es ſind lediglich die ſtärker werdenden Triebe nach Heilsgewißheit und geiſtlicher Freiheit, welche einzelne Seelen aus der katholiſchen Bahn in die evangeliſche hinüberleiten. Wo dieſen Trieben durch andere, gleichfalls berechtigte, die Wage gehalten wird, da findet das Geſetz der Gravitation Anwendung, kraft deſſen die Entwicklung in jenen ſynthetiſchen Gang des Gotteslebens hinein gezogen wird, der der katholiſchen Kirche zugehört. Kräfte, die an und für ſich ganz dazu angethan wären, den evangeliſchen Charakter auszuprägen, bleiben nach dieſer Seite hin gebunden, wenden ſich nach der entgegengeſetzten Richtung zu, und gießen ihre Fülle der andern Seite aus. Umgekehrt bewegen ſich nicht wenige Geiſter nach dem Gravitationsgeſetze in den Bahnen der evangeliſchen Lehre, die augenſcheinlich für die letztere weit weniger, als für die katholiſche angelegt ſind. Gemeinſchaft und Gewöhnung dienen hier zur Herſtellung eines mehr ſcheinbar als wirklich geiſtlich freien Standes. Im ganzen aber bleibt die Thatſache unbewegt, daß die auf dem eigenthümlich pauliniſchen Boden erwachſene evangeliſche Heilsauffaſſung für die Mehrzahl der Heilsbedürftigen ſich nicht eignet, daß ſie vielmehr in ihrer Reinheit und Vollendung weſentlich die Sache männlich ausgebildeter und geiſtig und gemüthlich tiefer angelegter, zur individuellen Selbſtändigkeit ſtrebender Naturen iſt. Die perſönliche Vollkommenheit des Heilsbeſitzes, die τελειότης, iſt das ganz ſpecifiſche Merkmal der evangeliſchen Kirche.

---

*) Beiträge zur prakt. Theologie. Berlin 1875.

Die Vollkommenheit, wie ſie 1. Cor. 2, 6. Eph. 4, 15. Phil. 3, 15. Hebr. 5, 14 erſcheint, iſt offenbar eine andere, als die Matth. 5, 48. 19, 21 ꝛc. genannte ſittliche Vollkommenheit. Es iſt die theoretiſche Vollendung, das Durchgedrungenſein zu demjenigen Maße der Erkenntniß Gottes und Chriſti, bei welchem der Menſch die Weisheit der Welt mit einem centralen, ſozuſagen ſpeculativen Blicke als Thorheit erkannt, auch nicht mehr blos mit den Anfangsgründen der geiſtlichen Erleuchtung zu thun hat, mit der Milch des Evangeliums ſich nähren laſſen muß, wie es bei vielen wahren Chriſten lebenslang der Fall iſt, ſondern in die Tiefen ſteigt und die Eigenſchaften des königlichen Prieſterthums (1. Petri 2, 9) an den Tag legt. Er nimmt dann eine Stellung ein, in der er mit ſeiner Erkenntniß, ja mit Gaben des heiligen Geiſtes wie Weiſſagung, d. h. Auslegung des Worts aus innerer Geiſterleuchtung, Geiſtesprüfung, Sprachen und Zungen der Gemeinde zu dienen und ſie zu fördern vermag (1. Cor. 14). Dieſer Begriff, der, unter Abrechnung einzelner vorübergehender Wunderkräfte der apoſtoliſchen Zeit, heute noch ſeine volle Anwendung findet, iſt an die Stelle des gangbaren pietiſtiſchen Begriffs von Bekehrtheit zu ſetzen. Unter letzterer nämlich verſteht der vielfach herrſchende Sprachgebrauch eben dies, daß ein Menſch durch die Gabe des heiligen Geiſtes zur Selbſterkenntniß und einem auf Schriftforſchung und auf die innere Führung gegründeten, eigenen, perſönlichen und unmittelbaren Verkehr mit Chriſto gelangt iſt, und ſich von der Welt abgewendet hat. Bekehrtheit wird alſo zunächſt gleichbedeutend gefaßt mit perſönlichem Chriſtenthum. Letzteres iſt unzweifelhaft das Ziel, das die evangeliſche Kirche bei ihren einzelnen Gliedern anſtreben muß. Dem perſönlichen Chriſtenthum verdankt die evangeliſche Kirche jene verborgene Lebenskraft, die größer iſt, als die der katholiſchen Kirche. Denn die katholiſche Kirche iſt eine Continentalmacht, deren Schickſal an ihre Hauptſtadt geknüpft iſt. Die evangeliſche Kirche iſt ein Inſelreich, bei dem jede einzelne Seele eine Burg Gottes vorſtellt und einzeln erobert werden muß, wenn der Satan ihrer Herr werden will. Was aber jenen Begriff des Bekehrtſeins betrifft, ſo iſt er eine Verwechslung mit dem „Gläubigſein“, das an die Vollkommenheit nicht gebunden, ſondern auf der Stufe der Kindheit, der natürlichen wie der geiſtlichen, in ſeiner ganzen Wahrheit vorhanden ſein kann. Dieſe Verwechslung hat bei der evangeliſchen Kirche, zunächſt aber in ihren Erbauungsgemeinſchaften eine Geringſchätzung der unteren Stufen des Glaubens erzeugt, die weder mit der Wahrheit noch mit der Liebe ſich verträgt. Die pauliniſche Vollkommenheit iſt aber nicht mit der Engherzigkeit, ſondern mit der Freiheit verwachſen. Zudem iſt dem Chriſten nicht Kephas allein gegeben, ſondern auch die Welt, nur daß er denſelben nicht mißbrauche (1. Cor. 3, 22. 7, 31).

Aus dem Streben zur perſönlichen Freiheit und Vollkommenheit des Gottesbewußtſeins, die durch den umfaſſendſten Gebrauch des „Wortes“ bedingt iſt, hat ſich nun weiterhin der Gottesdienſt der evangeliſchen Kirche herausgebildet. Seine pauliniſche Eigenthümlichkeit ſpringt auf den erſten Blick in die Augen. Herrſcht in der katholiſchen Kirche das fromme Werk, ſo regiert hier das gläubige Wort; die Predigt iſt alles. Dienſt, Opfer, Anbetung treten zurück und ordnen ſich ihr unter. Die Auslegung des Evangeliums und des Geſetzes, bei der ausſchließlich „die Schrift getrieben“ wird, beſchäftigt die wahrheitſuchende Gemeinde in ihrem Hauptgottesdienſte ſo ſehr, daß Gebet und Geſang nur als Einleitung und Umrahmung deſſen erſcheinen, was der geiſtliche Lehrer auf Grund des Wortes ihr bezeugt. Gottesdienſte, in welchen blos gebetet und geſungen würde, ſind eine Ausnahme und vereinzelte Erſcheinung. Jede kirchliche Segnung, Trauung, Confirmation, Ordination, Inveſtitur und Begräbniß enthält als ihren weſentlichſten Beſtandtheil eine Auslegung des Worts, erläuternden und ermahnenden Inhalts. Auch bei der Abendmahlsfeier geht mehr oder weniger die ganze Handlung, abgeſehen von dem Empfang des Sacramentes ſeitens der Gemeinde, in einer Art Predigt, der Abendmahlsvermahnung, auf. Bei der

Taufe nicht minder. Ihre Feſte zeichnen ſich als ſolche meiſt lediglich durch reichlichere Verkündigung des göttlichen Wortes aus. Selbſt ihre geiſtlichen Volksfeſte heißen ſo eben nur darum, weil eine Menge zuſammenſtrömt, um an einer reichlicher beſetzten Tafel des evangeliſchen Zeugniſſes ſich niederzulaſſen.

Da Wahrheit verkündigen und hören der Hauptzweck ihres Gottesdienſtes iſt, ſo befindet ſich die evangeliſche Gemeinde ganz vorzugsweiſe in jener empfangenden Stellung, die dem Herrn an Maria ſo herzlich wohl gefiel. Sie will nicht ſowohl darbringen, als nehmen, Gnade um Gnade nehmen aus ihres Heilandes Fülle. Sie iſt überzeugt, daß dem Menſchenſohn, der ebendazu gekommen iſt, nicht daß er ihm dienen laſſe, ſondern daß er diene, damit der eigentliche von ihm begehrte Gefallen erwieſen werde, daß der Menſch ſich von ihm dienen läßt. Dieſes Sichdienenlaſſen hat aber das Bedürfniß nach Chriſto zur nothwendigen Vorausſetzung, das ebendaher auch durch die Bußpredigt geweckt werden muß. Und die Stillung des Bedürfniſſes kann nur durch die ſtete Verkündigung der großen Freude geſchehen, zu der wir in Chriſto berufen ſind. Nur Gottes Wort iſt unſer Licht und unſer Troſt im leiblichen wie geiſtlichen Elende.

Ein derartiger Act des Gottesdienſtes bringt die Einfachheit der Form von ſelbſt mit ſich. Die Mannigfaltigkeit kann hier nur in der individuellen Kraft und Lebendigkeit zu Tage kommen, mit welcher der Eimer der Wahrheit von dem einzelnen Prediger inmitten der Gemeinde ausgegoſſen wird. Auf Seite der letzteren handelt ſichs ums Stilleſein und Hören. Da iſt kein Wechſel, keine Ausſtattung mit leiblicher Schönheit möglich. Der Gottesdienſt der evangeliſchen Kirche iſt ein ſchlicht bürgerliches Gewand, von gutem Stoff und anſtändiger Form, aber ſparſamem Faltenwurf. Nicht blos die Haarflechten und das Goldgehänge, auch das zierliche Kleid, der mit Zucht und Scham wohlvereinbare Schmuck geht ihr meiſtentheils ab. Die Verſchiedenheit der einzelnen Kirchen und Gemeinſchaften in dem größeren oder geringeren Abſtande, den ſie von der katholiſchen Kirche nehmen, läßt eine ziemlich große Mannigfaltigkeit von Schattirungen erkennen, deren äußerſte einerſeits ſchon in den Formen- und Farbenreichthum der Meſſe hineinſpielt, während die äußerſte andrerſeits ſelbſt in der Abweſenheit alles und jedes Schmuckes, ja wie bei den Quäkern in der völligen Stille des auf den Geiſt Gottes merkenden Herzens ſich verliert. Aber der Durchſchnittscharakter iſt der des Verzichts auf eigentliche Schönheit, des ſchlechthinigen Befriedigtſeins mit dem Gedankenſtoffe, mit dem im jedesmaligen Gottesdienſte erlangten Zuwachſe zum bisherigen verſtändigen Erfaſſen der ſeligmachenden Wahrheit und der daraus entſpringenden heiligen Willensanregung. In einem Punkte jedoch hat die evangeliſche und zwar speciell die lutheriſche Kirche die Schönheit des chriſtlichen Gottesdienſtes weit über die Höhe der katholiſchen Idee hinausgeführt, in der Darſtellung der mitthätigen betenden Gemeinde, wie ſie im kirchlichen Volksgeſang erſcheint und im Kirchenlied und Choral ihre inneren Harmonieen ausbreitet. Das allgemeine Prieſterthum, das beim Hauptgottesdienſte der katholiſchen Kirche nur ausnahmsweiſe zum Vorſchein kommt, hat hier ſeine activen Rechte gewonnen und ſtellt ſich dem amtlichen Dienſt im Heiligthum mit urſprünglich voller Ebenbürtigkeit zur Seite. Die Liederdichtung aber ſammt dem Melodieenſchatze iſt ein Brunnen geworden, aus dem auch die katholiſche Kirche vielfache Bereicherung ihres Gottesdienſtes gezogen hat. Weniger hieher zu zählen iſt die wunderbar reiche und erhabene Entwicklung der höheren geiſtlichen Muſik. Denn ſo Herrliches, ja Unnachahmliches ſie geſchaffen, ſo hat ſie doch ihre eigentliche Stätte im evangeliſchen Gottesdienſte und Kirchenleben nicht gefunden, und gehört alſo mehr dem allgemeinen Gebiete des evangeliſchen Geiſtes an. Wohl aber iſt es wiederum die Idee der Gott dienenden Gemeinde, die in der Communion ſich in ſchönſter Weiſe darſtellt. Während in der katholiſchen Meſſe die communicirende Gemeinde lediglich als Anhängſel auftritt, und durch ihre Erſcheinung die Schönheit des gottesdienſtlichen Organismus ſtört, erreicht die evangeliſche Communion den Höhepunkt ihrer anſpruchsloſen edeln Schönheit in der Bewegung der Communicanten um den Altar, bei welcher, wie billig, die ganze prieſterliche Thätigkeit des Dieners Chriſti ſich auf ſie concentrirt und ſo die Einheit des Glaubens und der Liebe in einer überaus reinen Weiſe zur Anſchauung kommt.

Der Geſchichte wie der Stellung nach das letzte im Leben der evangeliſchen, wenigſtens der lutheriſchen Kirche iſt ihre Verfaſſung. Conſervativ, wie die deutſche Reformation von Anfang an es war, hat ſie laut Art. 28 des Augsburger Bekenntniſſes den Biſchöfen ihre Gewalt durchaus nicht abgeſprochen, vielmehr dieſelbe als die uraltkirchliche anerkannt und den Unterſchied zwiſchen dem weltlichen und dem geiſtlichen Schwerte aufs klarſte dargelegt. Daß nach göttlichem Rechte eine Verſchiedenheit der Amtsbefugniß zwiſchen Paſtoren und Biſchöfen nicht beſtehe, haben die Reformatoren zwar ſtets feſtgehalten. Aber die Nothwendigkeit eines kirchlichen Aufſichts- und Beſuchamtes haben ſie durch die ſorgfältige Erhaltung der Superintendenz und durch wiederholte Einſetzung und Weihe von eigentlichen Biſchöfen zur Genüge bezeugt, und wie ſehr Melanchthon namentlich in ſpäterer Zeit ſich nach einer allgemeinen und vollſtändigen Wiederherſtellung der biſchöflichen Verfaſſung ſehnte, iſt allbekannt. Die Superintendentur, als eine von oben ausgehende, feſte organiſche Zuſammenfaſſung kleinerer Kirchenkreiſe in ein Ganzes iſt mit der lutheriſchen Kirche untrennbar verbunden; die demokratiſche Einheitsform eines von unten her geſetzten Mittelpunktes, eines Kreisvorſtandes, der ſeine Befugniſſe aus der Hand des wählenden Kreiſes empfängt, iſt ihrem eigentlichen Weſen fremd, und wo das lutheriſche Bekenntniß irgend ſeine reichen, organiſatoriſchen Triebe hat in ungehinderter Weiſe anſetzen können, hat es das biſchöfliche Amt der katholiſchen Kirche, nur ſeines unevangeliſch-hierarchiſchen Charakters entkleidet, ſtehen laſſen oder wiederhergeſtellt. Was Dr. Haupt in dieſer Frage durch ſeine Forſchungen über den Epiſcopat in der lutheriſchen Kirche geleiſtet hat, das wird wohl von den künftigen Tagen mit noch mehr Dank als von den jetzigen erkannt werden.

Noch kräftiger freilich als der Epiſcopat hat das Pfarramt ſeine Schoſſen am Baum der Kirche hervorgetrieben. Waren es in der katholiſchen Kirche ſtets die Oberhirten, Biſchöfe und Aebte, unter denen der heilige Geiſt ſeine Werkzeuge vorzugsweiſe ſich ausſuchte (man denke in älterer Zeit an Auguſtin, Ambroſius, Bernhard von Clairvaux, in neueſter an Seiler, Weſſenberg, Diepenbrock und Wittmann) und bleibt ihnen gegenüber das ſo zahlreich beſetzte Pfarramt an frommen und gelehrten Perſönlichkeiten, die zugleich einen größeren Einfluß üben, auffallend zurück: ſo wird in der evangeliſchen Kirche der umgekehrte Fall ſich nachweiſen laſſen, daß nämlich das einfache Paſtorat zu der Zahl der geiſtlich hervorragenden Männer eine große Anzahl ſtellt, eine um ſo größere, wenn man diejenigen, welche neben einem kirchlichen Aufſichtsdienſte zugleich ein Pfarramt bekleideten, dem letzteren, als in welchem ſie eben ihre ausgezeichnete Wirkſamkeit entfalteten, zurechnet. Denn die Arnd, Hedinger, Ötinger, Spener, Conrad und Carl H. Rieger haben zunächſt durch ihre Predigten auf die Kirche eingewirkt; aber Männern wie Oberlin, Henhöfer, Ludwig Hofacker, Löhe, Harms hat die katholiſche Kirche unter ihrem Paſtorat kaum jemanden an die Seite zu ſetzen. Das Pfarramt iſt in der lutheriſchen Kirche der lebendige Herd des Geiſtes geworden. Ihm beugte ſich in den erſten Zeiten der reformatoriſchen Kirche ſelbſt die Fürſtenhoheit, und beugt ſich noch heute da, wo das Bekenntniß zu dem Gekreuzigten aufrecht ſteht. Im Pfarramte concentrirte ſich eine große Vollmacht ſeelſorgerlicher Leitung und Zucht. Mit dem Anſehen des Pfarramtes ſteht und fällt die evangeliſche, zumal die lutheriſche Kirche. Die reformirte Kirche hat weſentlich daſſelbe Princip. Nur daß ſie in der Ueberzeugung, die Grundlinien der Gemeindeverfaſſung ſeien in der heiligen Schrift vorſchriftsmäßig dargelegt, das Gemeindepresbyterat gleichzeitig mit dem Paſtorat auf den Leuchter geſtellt und dadurch die Kräfte vertheilt hat. In beiden Kirchen aber iſt es mit wenigen Ausnahmen die Ortsgemeinde, die jetzt aus dem Dunkel ſich hebt und ihren ſelbſtändigen Werth, das Recht der Individualität, an ſich nimmt. Das letzte Glied dieſes Wachsthums iſt dann der freigebildete Verein, dieſe immer weiter ſich ausbreitende Verkörperung des Individualiſirungsprincips, das beſonders ſeit Spener und Zinzendorf ein wirklicher Quell der Wiedergeburt für die lutheriſche Kirche geworden iſt.

Von größter Bedeutung und zuſammengehalten mit der Stelle Röm. 13 wiederum ein ächt pauliniſcher Zug iſt nun aber ferner die Umwandlung, welche das evangeliſche Princip in der Lehre von der weltlichen Obrigkeit hervorgebracht hat. Auch in dieſe Gebiete erſtrecken ſich ihre geiſtlichen Wurzeln. Die Löſung vom Einheitsbande der organiſirten allgemeinen Kirche wirkte zuſammen mit der ſchriftmäßigen Erkenntniß der unmittelbar von Gott abhängigen Gewalt des weltlichen Regiments. Die evangeliſche Kirche, einmal von dem Geſammtleben der Chriſtenheit getrennt, wäre ſofort in die Atome der Einzelngemeinden, ja der Einzelnperſonen auseinandergefallen, wenn nicht die politiſche Einheit, zu welcher die einzelnen Völker zuſammengefaßt waren, dieſen Proceß aufgehalten hätte. Aber die nun im Lichte ihres göttlichen Urſprungs immer höher ſteigende Majeſtät der Fürſten zog die den bisherigen Beſitzern entfallene und gleichſam herrenlos gewordene Kirchengewalt ſchon vermöge des unzerreißbaren Zuſammenhanges des geiſtlichen und natürlichen Volkslebens ſofort an ſich, und ſo ſtand nun die oberſte Entſcheidung in Kirchenſachen fortan bei dem Scepter. Es war nicht eine Art von Beſchluß der Geſammtgemeinde, durch welche dieſer Uebergang vermittelt wurde, — denn von einer ſolchen Handlung iſt nirgends eine Spur; es war auch nicht die in Form Rechtens geſchehene Erwerbung von Regierungsbefugniſſen, die jetzt niemand mehr ausübte und als deren natürlicher Erbe die nächſte oberſte Macht im Lande gelten konnte; denn eine Reihe der wichtigſten, ja vielmehr die erſten biſchöflichen Befugniſſe, die potestas ordinis, das Lehramt und das Amt der Sacramentsverwaltung, ſind niemals auf gekrönte Häupter gekommen, ſind den ſogenannten oberſten oder Landesbiſchöfen nie zugeſchrieben, von ihnen nie in Anſpruch genommen und niemals ausgeübt worden. Was an ſie übergieng, war lediglich ein Theil der potestas jurisdictionis, die Befugniß, in kirchlichen Rechtsfragen das letzte Wort zu ſprechen und durch ihren Befehl, was der Kirche nützlich oder gefährlich ſchien, anzuordnen oder zu hindern, und auch dies in Lehrfragen nur auf Grund einer Auctorität, unter der ſie ſelber ſtanden. Das Kirchenregiment der evangeliſchen Fürſten iſt nichts anderes als eine Erweiterung der aus der Landeshoheit fließenden Kirchenhoheit, wie letztere auch der katholiſchen Kirche gegenüber beſtand und beſteht. Von der mehr abwehrenden und äußerlich bewahrenden Thätigkeit des Staates in Beziehung auf die Kirche, bei welcher vom Standpunkte der Volkswohlfahrt aus die Bewegung der Kirche bald gehemmt, bald gefördert wird, iſt es nur ein Schritt zu einer Einwirkung auf ihre eigenſten inneren Intereſſen. Oder vielmehr: es ſind dieſe ihre

„inneren“ und jene „äußeren“ Vorgänge ſo weſentlich mit einander verbunden und der Natur der Sache nach ſo ganz und gar eines, daß eine immer wieder erneuerte, auf jeden einzelnen Fall angewendete Verſtändigung dazu gehört, um jedesmal der Kirche zu geben, was der Kirche und dem Staate, was des Staates iſt. Nicht eine einzige kirchliche Frage von Bedeutung kann genannt werden, bei welcher nicht das Staatsleben in ſeinen innerſten Nerven berührt würde. Auf dieſem Felde der ewig ſtreitigen Grenzen hat die evangeliſche Fürſtengewalt gerne und aus Noth ihre Markſteine bis dorthin vorgerückt, wo die außer- und überweltliche Natur der evangeliſchen Kirche am ſtärkſten ſich geltend macht, bis an das Gebiet der Lehre und der Sacramentsverwaltung. So lange ſie dieſe ſchlechthin nothwendigen Schranken einhält, iſt ſie die geſunde und für immer unentbehrliche Schutzwehr und der organiſche Angelpunkt der lutheriſchen Kirche. Es iſt keine Möglichkeit, jemals den geiſtlichen Epiſcopat ganz an die Stelle des fürſtlichen zu ſetzen, es wäre denn, daß eine Kirchenverfaſſung ins Daſein träte, welche in Nachbildung der römiſchen Einheit eine oberſte geiſtliche Inſtanz einſetzte, die auch über Kaiſer und Könige ihren Hirtenſtab ausſtreckte. Daß ſo etwas auf evangeliſchem Boden auch in geſündeſter Form niemals erwachſen kann, iſt mit Händen zu greifen. So lange aber die evangeliſchen Fürſten nicht unter den kirchlichen Behörden ihrer eigenen Länder ſtehen können, müſſen ſie über denſelben ſtehen. Ein drittes iſt nicht denkbar. Die evangeliſche Kirche lebt und ſtirbt mit dem Summepiſcopat ihrer Fürſten. Nur das iſt ihre dringende Forderung, daß dem geiſtlichen Oberhirtenamte, wie es unter dem gerechten und milden Scepter der von Gott geſetzten höchſten Obrigkeit den Haushalt über die Geheimniſſe Gottes zu beſorgen hat, die volle Würde und Unabhängigkeit ſeines Wirkens gegenüber von den Organen der Staatsgewalt verbleibe. Darauf wird die Kirche freilich erſt dann gegründete Ausſicht haben, wenn ſich die richtige Grundanſchauung vom Verhältniſſe des Staats und der Kirche Eingang verſchafft haben wird. Der jetzige, auf die Staatsallmacht gehende Zug der Zeit ſteht der Gewinnung ſolcher Einſicht gar ſehr im Wege, und nachdem Rothe in ſeiner Ethik das Aufgehen der Kirche in dem Staat als das eigentliche Ziel der Völkerentwicklung wiſſenſchaftlich demonſtrirt hat, ſo kann die geſetzgeberiſche und ſtaatslenkende Weisheit unſerer Tage mit Befriedigung auf eine ſolche Rechtfertigung ihres Strebens, die von poſitiv-chriſtlicher Seite ausgegangen, ſich berufen. Es fehlt der evangeliſchen Wiſſenſchaft in dieſen wie in ſo manchen andern ähnlichen Stücken noch an dem, was ihr allein den rechten Halt geben kann, an dem Schriftgrunde. Ein ſolcher iſt für die Lehre von Staat und Kirche, ebenſo wie für die Lehre von den Confeſſionen, nur in der Perſon Jeſu Chriſti ſelbſt zu finden. Wenn der Gottmenſch als der Quell alles wahrhaftigen, ſo weltlichen als geiſtlichen Lebens auf Erden erkannt wird, nachdem man ihn immer nur als den Quell des letzteren hat erkennen wollen, ſo wird das geheiligte Staatsleben als der Ausfluß und die Offenbarung ſeines königlichen, die Kirche als der Ausfluß und die Offenbarung ſeines hoheprieſterlichen Amtes ſich darſtellen und nicht nur jedes von beiden zu ſeinem hohen Rechte kommen, inſonderheit die Kirche ihre eigenthümliche Hoheit neben dem Staate in Anſpruch nehmen dürfen, ſondern auch dem Staat als dem überwiegenden Pol des Gegenſatzes der gebührende Vortritt unweigerlich zugeſtanden werden. (Vgl. hierüber meine Schrift: Das heilige Amt. Stuttg. 1857. S. 97 ff.) Andrerſeits wird ohne die Erweiterung der Superintendentur höherer Stufe zum biſchöflichen Amte und dem entſprechende Beſchränkung der Conſiſtorien auf die Pflege der äußeren Kirchenangelegenheiten nie etwas Befriedigendes erreicht werden. Denn die Synoden ſind zwar dem Geiſte der evangeliſchen Kirche an ſich ganz entſprechend, ſind genau genommen nichts anderes, als eine Fortſetzung des Gedankens, aus welchem die Conſiſtorien entſtanden ſind, ſofern hier zum erſtenmale das Zuſammenwirken von Geiſtlichen und Laien in der Handhabung des Kirchenregimentes als organiſatoriſcher Grundſatz auftrat. Aber in ihrer jetzigen Geſtalt ſind ſie vorzugsweiſe eine Proteſtation gegen wirkliche oder vermeintliche hierarchiſche Uebergriffe in die Freiheit der einzelnen, haben alſo den Streit zu ihrer eigentlichen Wurzel, dienen damit fremdartigen Beweggründen und bedürfen in hohem Grade eines geſunden geiſtlichen Gegengewichtes im Kirchenamte, wenn nicht ſie die eigentlichen Despoten des Glaubens werden ſollen.

Die evangeliſche Confeſſion hat ein viel dauerhafteres und reicheres Leben als die katholiſche Kirche, weil ſie von den beiden Factoren der göttlichen Wahrheitserkenntniß den entſchieden zuverläſſigeren und ſchließlich allein genugſamen, die heilige Schrift, für ſich erwählt hat. Die geiſtige Freiheit, welche ſie damit errungen, macht es auch möglich, daß der Gegenſatz ihres eigenen Weſens innerhalb ihrer ſelbſt noch eine Stätte finden und befruchtend auf ſie einwirken kann, was gerade der römiſch-katholiſchen Kirche ſo ſehr abgeht. Während hier jedes zum Proteſtantismus und zur evangeliſchen Glaubensrichtung neigende Wort mit Feuer und Schwert verfolgt wird, hat die evangeliſche Confeſſion nach allen Seiten hin eine lebendige Anknüpfung mit der katholiſchen Kirche erhalten. Es wird nicht ein einziges ihrer Intereſſen genannt werden können, dem nicht ein katholiſirendes Element zu Dienſten ſtände. So hat die Verfaſſung am Episcopat und der Ordination der anglicaniſchen Kirche und in der ſtatutariſchen Auffaſſung der Reformirten von der Kirchenordnung, die Hierarchie an der ſtrengen Gliederung und Zucht des Methodismus, hat die gottesdienſtliche Schönheit der katholiſchen Kirche am Irvingianismus und an den äſthetiſchen Beſtrebungen der Neuzeit, die

Lehre vom Cölibat an dem hohen Werthe, den manche bedeutende Kreiſe der evangeliſchen Kirche u. a. auf das eheloſe Leben legen, der Glaube an das Sanctiſſimum in dem lutheriſchen Dogma von der Realpräſenz; die Lehre von der gratia infusa an der großen Zahl ähnlicher evangeliſcher Meinungen, die matthäiſch-jakobiſche Lehrart überhaupt an Gellerts und Ramlers, an Münters und Cramers mitunter ſo köſtlichen Liedern ꝛc. — ihre directen Anknüpfungen an das katholiſche Bekenntniß. Es wäre ein großer Irrthum, zu meinen, daß dieſe Richtungen eo ipso auf dem geraden Wege nach Rom ſeien. Ihre Tendenz iſt weitaus in den meiſten Fällen die ganz entgegengeſetzte. Sie tragen die genannten Momente nur als Gegengewichte in ſich. Aber ebendamit ſind ſie ein Segen für die evangeliſche Kirche, bewahren ſie vor Erſtarrung im eigenen Sonderprincip und halten gleichzeitig das Auge für alles Gute offen, was die Gegenſeite beſitzt. Die Gefahren der evangeliſchen Richtungen drohen höchſt ſelten von den katholiſchen Neigungen her. An dem gegenſätzlichen Elemente geht überhaupt kein geiſtiger Organismus zu Grunde. Wenn er zu Grunde geht, ſo geſchieht es durch ſein eigenes Princip. Die Republik wird nicht dadurch zerſtört, daß ſie monarchiſche Beſtandtheile in ihre Verfaſſung aufnimmt, ſie wird zerſtört durch das Uebermaß der Freiheit. Der autokratiſch verfaßte Staat kommt nicht um, wenn durch republikaniſche Beſtimmungen der Volksfreiheit eine Stätte gegründet wird. Aber der Despotismus macht den Staat ſchließlich zur Beute der Revolution. So auch in der Kirche. Ungeachtet alles entgegengeſetzten Scheins iſt die lutheriſche Kirche mit ihrem sola fide unter allen evangeliſchen Confeſſionen von der katholiſchen am weiteſten entfernt. Und umgekehrt ihr am nächſten, am haltloſeſten ihr gegenüber ſtehend iſt diejenige proteſtantiſche Richtung, welche jeder Gebundenheit an die Tradition entſagt und ſich auf die Schrift allein ſtellen will. Denn diejenigen, welche das letztere mit gläubigem Ernſte wirklich zu thun unternehmen, die eben thun es nicht. Es iſt niemand, der an die Schrift wahrhaft glaubt und doch die überlieferte Auslegung der Schrift, wie ſie in den ökumeniſchen Bekenntniſſen vorliegt, verwürfe. Ein ſolcher Fall iſt nie dageweſen und wird auch nicht ſein. Es iſt aber auch niemand, der die ganze Ueberlieferung verwirft und noch wirklich an die Schrift glaubt. Wer auf gar keinem Traditionsgrund mehr ſteht, der ſteht auch auf keinem Schriftgrunde mehr, denn er glaubt nicht, daß Jeſus der Chriſt ſei. Der Fall iſt ſchon oft dageweſen und iſt immer da auf der Seite, wo die Einſeitigkeit des Princips liegt. Schrankenloſe Freiheit gebiert den geiſtlichen Despotismus. Nicht die katholiſirenden, ſondern die angeblich allein und conſequent proteſtantiſchen Richtungen ſind der Ruin des Proteſtantismus. Und damit ſind wir an die Stelle gekommen, wo die Schatten der evangeliſchen Kirche ſich ausbreiten und wo ihre Finſterniſſe ſich thürmen.

Wir gehn zuerſt noch einmal auf die Verfaſſung zurück. Einheit iſt Macht. Von dieſer Wahrheit geht auch in geiſtlichen Dingen nichts ab, und die Geſchichte der evangeliſchen Kirche lehrt es zur Genüge, daß hier mit Kräften, die nur im Begriffe vorhanden ſind, nichts ausgerichtet iſt. Der Taufbefehl des Herrn lautet auf Unterwerfung der Völker unter ſein ſanftes Scepter mittelſt des Worts und der Sacramente. Aber Völker unterwirft man und hält ſie im Gehorſam des Glaubens nicht mit der bloßen Predigt der einzelnen Zeugen. Völker (und ihre Fürſten, denn dieſe ſind unter den Völkern ja doch wohl mitbegriffen) halten lehren alles, was Er befohlen hat, das iſt nur möglich, wenn das Evangelium ſelbſt in geſchloſſener Geſtalt als eine concrete, durch die That und Erfahrung bewährte, weltüberwindende und weltbeſeligende Kraft ſich kund gemacht hat. So lange es nur um die Gewinnung einzelner Seelen ſich handelt, aus welchen dann in langſamem, doch ſicherem und namentlich reinem Proceſſe Gemeinlein um Gemeinlein ſich aufbaut und zu einem kirchenartigen Ganzen zuſammenfügt, ſo lange iſt die einfache Miſſionspredigt das Hauptwerkzeug des Geiſtes Gottes, der Handgriff, mittelſt deſſen Jeſus den Hirtenſtab über die Nationen ausſtreckt. Sobald aber das Evangelium zur Grundlage eines ganzen geiſtleiblichen Nationallebens zu werden anfängt, ſo muß das Wort in einer dieſem Geſammtleben gleichwägenden Geſammtdarſtellung ſich ſehen laſſen, mit andern Worten: die Kirche muß als ſichtbarer Organismus dem Staate als ſichtbarem Organismus gegenüber treten, denn ſie ſind von nun an beide nur verſchiedene Seiten des Reiches Gottes, die ihr Gleichgewicht in ſtetem Hinüber- und Herüberlegen des Stützpunktes ſuchen und eben durch dieſe nie ruhende polare Bewegung die ganze Kraft und Friſche des Lebens erhalten. Iſt der geiſtliche Organismus dem Umfange nach kleiner, als der natürliche, ſo kann er dieſem die Wage nicht halten, er kann wohl etwa mit Erfolg ſeine Grenzen vertheidigen, um innerhalb derſelben den Segen des Evangeliums zu ſpenden, und es iſt nicht zu verkennen, daß eine größere Anzahl kleinerer leuchtender Körper auch eine große Finſterniß zu erhellen im Stande iſt. Es wird damit wenigſtens ſoviel erreicht, daß der einzelne ſeinen Pfad durch die nächtliche Gegend eher findet. Aber die Wirkung eines dem Umfange des dunkeln Gebietes gleichwerthigen concentrirten Lichtes iſt denn doch eine ganz andere. Der evangeliſchen Kirche in ihrer Zerſplitterung fehlt die Kraft und die Gabe, die Maſſen zu leiten und auf die Einheitspunkte der Völker zu wirken. Die Maſſen muß man aber beherrſchen und leiten, oder man wird von ihnen beherrſcht und geleitet. Letzteres iſt der evangeliſchen Kirche große Gefahr. Ihre vielfache Schwäche im Kampf gegen ungläubige Zeitſtrömungen erklärt ſich eben aus der Unzulänglichkeit ihrer

Mittel gegenüber von der Menge der widerſtrebenden Geiſter. Hierzu kommt ihre Ohnmacht gegenüber der Fürſtenhoheit und Staatsgewalt. Bei zwei ſo grundverſchiedenen Mächten, wie die Kirche und der Staat ſind, kann die Löſung der großen Aufgaben, die das Reich Gottes an die Menſchheit ſtellt, ohne Kampf gar nicht gedacht werden. Wo kein Kampf, da iſt kein Leben. Es muß dieſer Kampf keineswegs ein gegenſeitiges Beſtreben ſein, einander die Wurzeln abzugraben. Das ſind nur die Ausartungen dieſer Lebensäußerungen. Mag es ſein, daß das Aufeinanderwirken der beiden Mächte immer von Zeit zu Zeit den Charakter offener Feindſeligkeit annehmen wird, ſo iſt das doch nicht an ſich nothwendig. Aber wo ſelbſtändige Individualitäten ſind, da müſſen die höchſten Güter des Lebens im Kampfe gewonnen werden. Wenn einmal zwei Schwerter da ſind, deren keines ſein Recht und ſeine Macht von dem andern empfängt, was iſt natürlicher, als daß ſie ſich auch zuweilen kreuzen? Die evangeliſche Kirche aber befindet ſich dem Staate gegenüber im Stande der Ohnmacht. Sie kann ihre Heilsgüter ihm gegenüber nicht vertheidigen, denn ſie iſt an ihn gebunden. Darum verliert ſie bei jedem Kampfe, der zwiſchen Staat und Kirche entbrennt, an Zuſammenfaſſung ihrer Glieder, an Achtung und Vertrauen von Seiten des Volkes, während die katholiſche Kirche aus einem ſolchen nicht leicht ohne Stärkung ihrer Einheit hervorgeht, auch dann, wenn das Recht nur in ſehr beſchränktem Maß auf ihrer Seite iſt. Die evangeliſche Kirche kann — auf dieſem Felde — nicht kämpfen. Darum wird ſie auch — auf dieſem Felde — nicht gekrönt. Arm im Vergleich mit der katholiſchen Kirche an bedeutenden Verfaſſungstrieben und allenthalben gehemmt in ſelbſtändiger Rechtsbildung, lebt ſie bis jetzt auf dieſem Gebiete von lauter Ueberlieferung und fremden Vorbildern. Ihr beſtes im höheren Verfaſſungsleben, den Epiſcopat, hat ſie eben nur als Muttergut bewahrt und die eigentlichen ſtarken

Wurzeln ihrer Kraft, die heilige Schrift, hat ſie, wenigſtens die lutheriſche Kirche, in gänzlich mißverſtandener Pflicht des Geiſtlichgerichtetſeins noch gar nicht einmal in Anſpruch genommen, noch gar nicht einmal recht unterſucht. So friſtet ſie ein verkümmertes Rechtsleben faſt nur vom Ueberhang der organiſatoriſchen Gedanken des politiſchen Gebietes, ſchleppt ſich in dieſen ihr immer mehr oder weniger fremdartigen, aufgedrungenen Formen durch das öffentliche Leben mühſam dahin und muß als die erkorene Magd des Herrn ſich meiſtentheils damit begnügen, die Magd des Knechtes zu ſein.

Weniger ſchwer wiegen die Nachtheile ihrer gottesdienſtlichen Entwicklung. Doch iſt und bleibt es ein Bild der Verkümmerung, daß die Anbetung Gottes ihrer Liturgie ſo ſehr abgeht, daß in Folge des vorwiegend intellectuellen Thuns, der faſt ausſchließlichen Herrſchaft des Wortes, das Gebet keine beherrſchende Stelle mehr erreichen kann (vgl. Act. 6, 4 und 13, 2), daß ſelbſt das heilige Abendmahl, das doch unſtreitig den Höhepunkt alles Gottesdienſtes in ſich begreift, mehr als Anhang und Erweiterung des Hauptgottesdienſtes, denn als Hauptgottesdienſt erſcheint, und daß die lebendige gläubige Predigt faſt das einzige Band iſt, das die Gemeinde in ihrem Gotteshauſe heimiſch machen muß. Die Kinderwelt, die vom katholiſchen Gottesdienſte ſchon ſo lebhaft angefaßt wird und durch Anſchauung in die Liebe zur Kirche hineinwächst, hat auf den erſten Stufen der erwachenden Geiſter beinahe nichts, auf den nachfolgenden noch lange Zeit wenig genug vom Hauptgottesdienſte der Gemeinde. Die evangeliſchen Kirchenlieder nähren großentheils wohl den Glauben und die Liebe überhaupt, nicht aber die Liebe zur Gemeinſchaft und zum Gotteshauſe, da ſie meiſt nur ſubjectiven und individuellen Empfindungen entfloſſen ſind und ſelten einen Ton anſchlagen, wie etwa die Lieder der böhmiſchen Brüder, wenn ſie ſingen: „Aus tiefer Noth laßt uns zu Gott von ganzem Herzen ſchreien.“ Während nun da, wo der Gottesdienſt in ächt menſchlicher Weiſe den ganzen Menſchen anfaßt und Leib und Seele in dem lebendigen Gott ſich freuen läßt, die Anhänglichkeit an den Altar auch eine ungleich größere iſt, was bei verhältnißmäßig wenig liturgiſchem Mehrbeſitz in der engliſchen Kirche doch ſchon zu Tage kommt: ſo erliſcht regelmäßig in der evangeliſchen Kirche mit dem lebendigen Zeugniſſe von Chriſto ſofort auch die Luſt der Gemeinde an der Kirche, ihrer Sonntags- und Feſtfeier, und wogt in den einzelnen Gemeinden die Menge der Kirchenglieder je nach perſönlicher Wahlverwandtſchaft hin und her, um ſchließlich das Intereſſe an einer beſtimmten Gemeinſchaft damit beinahe ganz zu verlieren. Man hat ſich viel Mühe gegeben, dem oft unglaublich geringen Sinn für kirchlichen Anſtand und gottesdienſtliche Würde, der bei Geiſtlichen und Gemeinden der evangeliſchen Kirche ſich zeigt, zu begegnen, und der einſeitig geiſtigen Ausbildung des evangeliſchen Gottesdienſtes durch Einführung reicherer liturgiſcher Beſtandtheile abzuhelfen; der Kunſtſinn iſt vielfach geweckt und insbeſondere auch auf Schönheit des kirchlichen Bauſtyles ein ſorgfältiges Augenmerk gerichtet worden. Aber ſo edel und würdig dieſe Beſtrebungen ſind, ſie fanden einen tiefgründigeren Boden eben nur da, wo, wie z. B. in der urſprünglichen Heimat der Reformation, die leibliche Schönheit des Gottesdienſtes mit zarter Liebe und innigem Verſtändniß conſervirt worden waren. Anderswo, wie z. B. in Württemberg, iſt dieſe liturgiſche Bereicherung ein frommer Wunſch geblieben und iſt von dem vielfältig ausgeſtreuten Samen faſt nichts aufgegangen. Was in ſpäteren Zeiten allein von dem frommen Streben unſerer Tage noch Zeugniß ablegen wird, das ſind die ſtylvolleren Bauten der Kirche, deren einzelne bei hoher Schönheit auch mitunter einige ſelbſtändige Behandlung des evangeliſchen gottesdienſtlichen Bedürfniſſes zeigen. Aber im ganzen genommen ſind, wie ſchon geſagt, dieſe Bauten eben nur Nachahmungen eines Styls, der es nirgends verläugnen kann, daß er aus der katholiſchen Meſſe herausgewachſen iſt und der ebendeshalb auch, je mehr er ſeiner Vollendung ſich nähert, deſto fremder ſich gegen das evangeliſche Bewußtſein ſtellt. Die Größenverhältniſſe, der Formenreichthum, die Farbenpracht des gothiſchen Styles ſind das gerade Gegentheil deſſen, was das evangeliſche Gemüth bedarf, wenn der Gottesdienſt und die gottesdienſtliche Stätte gleichmäßig harmoniſch auf daſſelbe wirken ſollen. Insbeſondere taugt die tiefe, ſinnliche Glut der Glasmalerei mit dem Halbdunkel, das ſie hervorbringt, zu dem nüchternen Predigtgottesdienſte ebenſo gut, wie ein prachtvoll geſticktes, goldſtrotzendes Meßgewand für den evangeliſchen Prediger, oder Weihrauchfäſſer, Glöcklein und Miniſtranten zur evangeliſchen Communion. Ob es der evangeliſchen Kirche jemals gegeben ſein wird, einen neueren, ihrem eigenſten Weſen paſſenden Kirchenbauſtyl zu entdecken, müſſen wir dahin geſtellt laſſen. Wenn man ſich entſchließen könnte, vorhandene Style, denen der Adel rein kirchlicher Conception weniger anhängt, nach Bedürfniß auf unſere Gottesdienſte anzuwenden, ſo würde vielleicht eher noch etwas Befriedigendes erzielt werden. Im allgemeinen aber kann mit Gewißheit vorausgeſagt werden, daß der evangeliſchen Kirche bei ihrer tiefgegründeten und im Geſammtleben des Reiches Gottes ſchlechthin unentbehrlichen Geiſtesrichtung die ſelbſtſtändige Ausgeſtaltung der leiblichen Seite niemals auch nur in annähernder Weiſe wie der katholiſchen gelingen wird. Sie wird ſich auf treue Bewahrung und lebendige Erneuerung deſſen, was ſie von dieſen Schätzen der Gnade noch beſitzt, beſchränken und die Erfüllung ihrer Sehnſucht in dieſem Theile von der Zukunft des Herrn erwarten müſſen.

Daß auch auf der Seite, wo die evangeliſche Kirche die ſchönſten Triumphe der Gnade feiert, in ihrer Lehre, das Ergänzungsbedürfniß nicht fehlt, haben wir ſchon mehrfach ausgeführt. Nicht nur gebricht es dem in der evangeliſchen Anſchauung erzogenen Chriſten an der Fähigkeit, ſich in gewiſſe Theile der Schrift mit ſeinem ganzen Bewußtſein zu verſenken, und er zeigt alſo gerade auch da eine ſchwache Seite, wo er ſonſt ſeine größeſte Stärke hat: ſondern es iſt auch ein oft beklagter Mangel der evangeliſchen Predigt, daß ſie für die Mehrzahl der Gemeinde zu hoch iſt. Das iſt ganz beſonders in unſern Tagen der Fall. Denn je dürftiger das Maß geiſtlicher Erkenntniß iſt, das bei den Hörern vorausgeſetzt werden darf, deſto leichter wird die evangeliſche Predigt die richtige Höhenlinie verfehlen. Die jetzige Gemeinde befindet ſich aber in einer raſchen Abnahme ihrer chriſtlichen Einſicht, der wiſſenſchaftlich gebildete Theil nicht minder, als der ungebildete. Das Volk ſinkt mehr und mehr auf die Stufe des eigentlichen Katechumenats herab und bedarf, daß man ihm wieder die erſten Buchſtaben nicht der Gnade und Wahrheit, die durch Jeſum Chriſtum gekommen iſt, ſondern des Geſetzes lehre. Solche Zuſtände ſind für die evangeliſche Predigt in ihrer Eigenart die ungünſtigſten, während die katholiſche Kirche hier ganz in ihrem Elemente ſich bewegt.

Indeſſen leidet auch die theologiſche Wiſſenſchaft ſelbſt unter jenem Mißſtande. Denn in Zeiten, wo die ethiſche Seite des Chriſtenthums ſo ſehr das Uebergewicht erlangt, mindert ſich ſo der Trieb als die Kraft zur Ausbildung der großen pauliniſchen Ideen. Mit Vorliebe wendet ſich die Forſchung und die ſyſtematiſche Darſtellung der chriſtlichen Wahrheit einem Wege zu, bei welchem die anſcheinende Schroffheit der reformatoriſchen Heilslehre gemildert und der immer wieder auftauchende Widerſpruch der dogmatiſchen mit der ethiſchen Faſſung aufgelöst werden ſoll. So konnte es kommen, daß nicht nur die klare Ausprägung der lutheriſchen Abendmahlslehre, welche doch der unentbehrliche

Schlußſtein und die Krone der lutheriſchen Rechtfertigungslehre iſt, geopfert und für eine ausgleichende, die Unterſchiede erweichende, unioniſtiſche Faſſung dahingegeben wurde, während doch Wiſſenſchaft und Schärfe der Begriffe an und für ſich ſchon Correlate ſind. So konnte von Döllinger als das Ergebniß der neueſten Wandlungen deutſch-evangeliſcher Theologie verkündigt werden, daß kaum Einer ihrer Vertreter noch an dem reinen Rechtfertigungsbegriff der reformatoriſchen Bekenntniſſe feſthalte. Die Wiſſenſchaft und die Kirche löſen ſich aber niemals von ihrem urſprünglichen Grunde ab, ohne ſich ſelbſt aufzugeben. Auch die erſtere iſt innerlich mehr als ſie vielleicht ſelbſt weiß und will, von dem durch die Geſchlechter fortrollenden Strome der Reformation getragen und kehrt ſchließlich immer wieder in ihren Anfang zurück. Allerdings aber bietet die evangeliſche Theologie dem außerhalb Stehenden das Bild eines zerfahrenen, planloſen Herumtaſtens auf dem Gebiete der ſeligmachenden Wahrheit dar, und die Aengſtlichkeit, mit der ſelbſt gläubige evangeliſche Forſcher ſich vor dem Geruche des Beſtimmtſeins ihrer Gedanken durch die reformatoriſchen Bekenntniſſe zu verwahren ſuchen, lehrt beſſer als alles andere, wie wenig die evangeliſche Wiſſenſchaft oftmals ſich der unzähligen zarten Saugwürzelchen bewußt iſt, mit denen ſie aus jenem ewig jungen und unerſchöpflichen Brunnen der erſten kirchlichen Glaubenszeugniſſe auch jetzt noch ihre geſunden Säfte zieht, wie ſie eben darin am meiſten unfrei iſt, daß ſie ihre wirklich vorhandene innere Gebundenheit an die Ueberlieferung der eigenen Kirche nicht ſpürt und nicht einſieht.

Dieſer Mangel an Selbſtbeurtheilung trägt vielfach die Schuld, daß die evangeliſche Kirche zuweilen ſo nahe am Rande des Abgrundes wandelt. Die Freiheit des Geiſtes, die ſie erkämpft hat, und zwar weſentlich die Freiheit des Einzelngeiſtes, iſt ihr Segenserbe, wird aber auch vielfach ihr zur Verſuchung, zum großen Gebrechen, wenn das Subject, ſelbſt im öffentlichen Dienſt und geordneten Amte, ſich oft in die nothwendigſten Schranken nicht fügen, in den dringendſten Fällen mit andern nicht zuſammenwirken, ſondern ſeine eigenen Wege gehen will. Ja es wird dieſes Bedürfniß nach individueller Unabhängigkeit, ſobald der Glaubensgrund der Kirche ins Wanken kommt, zum wirklichen Fluch. Der richtige Gebrauch jener Freiheit hat zu ſeiner unerläßlichen Vorausſetzung das innerliche perſönliche Ergriffenſein der einzelnen durch den gekreuzigten und erhöheten Chriſtus, den weſentlichen Gottesſohn, oder im geringſten Falle das traditionelle Gebundenſein des Geiſtes an das Bekenntniß der Kirche von dieſem Gottesſohn. Sobald dieſe Vorausſetzung hinwegfällt, ſo bleibt von der Flamme, welche in der Reformatoren heldenmüthigen Zeugniſſen loderte, nur das noch übrig, was an ihnen ſelber erſt geheiligt worden war, der Freiheitsdrang der menſchlichen Natur. Die Gebundenheit an die Schrift iſt dann nur noch Schein. In Wirklichkeit iſt das „Ihr werdet ſein wie Gott“ der einzig treibende Gedanke, das Abwerfen jeder Art von Gebundenheit der oberſte Grundſatz. Da iſt die Lüge nur in andrer Geſtalt wieder auf den Thron der Kirche geſetzt. Denn das Dogma von der ſchlechthinigen Freiheit des Einzelgeiſtes iſt die oberſte Lüge, erhöht das Individuum nicht nur über die Geſammtheit, ſondern auch über Gott, und trifft daher mit dem, was die römiſche Kirche in ihren vaticaniſchen Decreten vollbracht hat, unter einem Dache zuſammen. Die evangeliſche Kirche hat dieſen Finſterniſſen des Geiſtes nicht allezeit und überall den rechten Widerſtand entgegengeſetzt. Sie trägt in ihren einzelnen Gliedern und in ihren Corporationen mit an der großen Schuld des Menſchengeſchlechtes, das ſich von Gott und ſeinem Worte entbindet. Mit Mühe entwindet ſie ſich den Umarmungen des Geiſtes, der alles Geiſtesleben vernichtet, ihrer Lehre die Wahrheit, ihrem

Gottesdienſte die Tröſtungen der geängſteten Gewiſſen und der bekümmerten Herzen entzieht, durch Verkehrung der Predigt in ihr Gegentheil, nämlich in die Läugnung der göttlichen Offenbarung und freches Auftreten einer gottloſen ſogenannten Wiſſenſchaft auf der Kanzel ſelbſt, die zufluchtsarme Gemeinde um ihre höchſten Güter bringt, und das ohnehin nicht ſtarke rechtliche Band der Kirche durch Proclamation der abſoluten Gemeinde- und Perſonalautonomie bis in die letzte Faſer aufſchlitzt. Auf dieſen Grundlagen gibt es nicht nur keine evangeliſche Kirche, ſondern auch keine evangeliſche Confeſſion mehr. Ihr Begriff iſt in den des Chaos übergegangen, das vor dem großen Petrefacten des vaticaniſchen Kirchenidols nur noch das Merkmal einiger Bewegtheit voraus hat, im übrigen jeglicher Erneuerung aus ſich ſelbſt heraus ebenſo unfähig iſt, wie jener.

XII.

Die evangeliſchen Confeſſionen.

Jedes Wort der Schrift, das nach einfach grammatiſch-hiſtoriſcher Auslegung einen verſchiedenen Sinn haben kann, iſt je nach dem Maße des darin ausgeſprochenen Gedankens von Gott dazu beſtimmt, daß aus demſelben eine Mannigfaltigkeit von Lehrweiſen und Grundſätzen herauswachſe, die ſich in ihrem Gegenſatze miteinander auszugleichen und zu ergänzen haben. Es iſt nicht richtig, was man ſo manchmal behaupten hört, daß der heilige Geiſt nothwendigerweiſe wenigſtens in den Hauptpunkten der chriſtlichen Lehre für ein gänzlich klares, der Mißdeutung nicht fähiges Wort habe ſorgen müſſen, und es wäre Gottes Liebe und Weisheit nicht gemäß, die Menſchheit über ſeine Gedanken in dem, was ihr innerſtes Heil angehe, im Zwielicht zu laſſen. Freilich muß die ſeligmachende Wahrheit deutlich und gewiß ſein. Das iſt ſie aber in hinreichendem Maße, ſobald die Grundthatſachen des Glaubens feſtſtehen. Es konnte kein Zweifel übrig gelaſſen werden, ob Gott ſei oder nicht, ob er ſich den Menſchen geoffenbart oder nicht, ob er Menſch geworden oder nicht, ob unſere Sünden in Ewigkeit verſöhnt ſeien oder nicht, ob Chriſtus beim Vater ſei und die Welt regiere oder nicht. Auch daß man Gott vertrauen, Gott fürchten und lieben müſſe, daß das Geſetz gut und nöthig und das Evangelium für alle

Sünder geſchrieben ſei, muß unanfechtbar feſtſtehen. Sonſt gibt es keine göttliche Predigt mehr auf Erden. Dagegen, ob man durch den Glauben allein vor Gott gerecht werde, oder ob der Glaube nur an den Werken mitwirke zur Gerechtigkeit, dieſe Frage aus der Chemie des Heils, wenn dieſer Ausdruck geſtattet iſt, die Entſcheidung alſo darüber, welches von den in der Gottesgemeinſchaft immer und überall vorhandenen Momenten das eigentlich beſtimmende, entſcheidende ſei, iſt keineswegs ſo ſchlechthin maßgebend für die Seligkeit, daß nicht eine verſchiedene Auffaſſung dabei ohne Heilsverluſt denkbar wäre. Wir erinnern nur ganz einfach wieder daran, daß unzählige Chriſten ſich hierüber eine klare Ueberzeugung zu bilden gar nicht die Fähigkeit haben, während es nicht dem mindeſten Zweifel unterliegen kann, daß ſie, wenn ſie ſelig werden wollen, ſich eben an Chriſtum einfältig und heilsbegierig halten müſſen. Die Lehrunterſchiede in dieſem Stücke haben der großen Kirchenſpaltung des 16. Jahrhunderts zum Daſein geholfen. Es iſt mit der Lehre vom heiligen Abendmahle nicht anders. Daß Jeſu Leib für uns gebrochen, ſein Blut für uns vergoſſen ſei zur Verſöhnung unſerer Sünden, darüber können in der ganzen Chriſtenheit keine zweierlei Meinungen herrſchen. Daß Glauben an Chriſti Verſöhnungstod und dankbare, gehorſame Feier des von ihm eingeſetzten Mahles erforderlich ſei, um jener Verſöhnungsgnade theilhaftig zu werden, alſo mit Jeſu in Verbindung zu kommen, ſteht ebenfalls unbezweifelt feſt, freilich hier doch ſchon mit der Beſchränkung, daß ein ſehr kleiner, aber unverkennbar ächter Bruchtheil der Chriſtenheit die ſogenannte äußere Feier dieſes Mahles zu dem genannten Zwecke auf der Stufe des höher ausgebildeten Gotteslebens nicht mehr für unerläßlich hält. Allein in welcher Weiſe nun das Weſen und die Wirkung des Verſöhnungsobjectes in das heilsbedürftige Subject übergeht, ob mehr in leiblicher oder mehr in geiſtiger Weiſe, das iſt eine

Unterſuchung, von deren Ergebniß das Heil und die Seligkeit eines Communicanten unmöglich mehr abhängen kann, da hier der vorhin genannte Grund, nämlich die perſönliche Unfähigkeit ſo vieler frommen Herzen zum Eingehen in ſolche Unterſcheidungen mit verſtärkter Geltung wiederkehrt. Nur die Art und Weiſe des Heilsgenuſſes, die Höhe und Reinheit und Fülle deſſelben beſtimmt ſich in dieſen und ähnlichen Punkten nach der gewonnenen Einſicht, der eben dann auch eine entſprechende Herzensſtellung zu Chriſto folgt. Wir nennen als weitere Beiſpiele ſolcher dunkleren und doch für die Heilserkenntniß ganz und gar nicht unwichtigen Lehren die Forderung der Vollkommenheit (Matth. 5, 48 vgl. mit Hebr. 6), eine Frage, welche nicht nur katholiſcherſeits, ſondern auch auf methodiſtiſchem, michelianiſchem und anderen Standpunkten innerhalb des Proteſtantismus ganz anders entſchieden wird, als in der lutheriſchen Kirche. Wir erinnern ferner an das 3. Gebot (vgl. mit Matth. 12, 8), die Eheſcheidungsfrage (Matth. 5, 31 ff. 19, 3 ff.), die Auslegung des 6. Capitels Johannis, wo der Ausdruck Chriſti: der Geiſt iſt es, der da lebendig macht, das Fleiſch iſt kein nütze — zur Bekämpfung der lutheriſchen Lehre einen überaus vortheilhaften Standpunkt darzubieten ſcheint. Daß dieſe Stellen verſchiedener Deutung fähig ſind, kann nicht wohl beſtritten werden. Viele andere von gleicher Wichtigkeit reihen ſich ihnen an. Es wäre eine troſtloſe Mühe, in Auslegung der ſtreitigen Stellen durch Jahrhunderte und Jahrtauſende das Abwägen der Gründe und Gegengründe fortzuführen, wenn dabei nichts weiter erzielt würde, als daß zuletzt einmal der eine Standpunkt als der ſchlechthin unhaltbare, ſeit Anfang der Exegeſe alſo verfehlte, in Blindheit feſtgehaltene, der andere als der allein wahre und richtige erfunden würde. Die große Arbeit der neuteſtamentlichen Auslegungskunſt kommt zu ihrer vollen und ſchönen Bedeutung erſt dann, wenn anerkannt wird, daß ſie haupt=

ſächlich auch dazu beſtimmt iſt, die verſchiedenen Wahrheitsquellen, die in einem und demſelben Schriftworte oder in einem Complex zuſammengehöriger Worte verſchloſſen ſind, zu öffnen und zur dogmatiſchen, ethiſchen, praktiſchen, äſthetiſchen Entwicklung mannigfaltiger Lehr- und Lebensorganismen den Anſtoß zu geben. Was nun für die Schrift überhaupt gilt, das gilt in inſonderheit von ſolchen Stellen, wo die ganze Wahrheitsauffaſſung mitbetheiligt iſt, wo der Geiſt einer Kirche in der einen, der Geiſt der andern in der andern Auslegung ſich ſpiegelt. In einem ſolchen Falle iſt die gegründetſte Urſache vorhanden, die Mehrdeutigkeit, wir ſagen lieber, die knospenartige Verſchloſſenheit einer bibliſchen Stelle als etwas Providentielles anzuſehen und dem göttlichen Gedanken, der dieſe Mannigfaltigkeit in der Einheit gewollt hat, nachzuſpüren.

Jede Kirche hat, wie jede natürliche Volkseinheit, ihren von der Entſtehung herfließenden und im Laufe der Zeiten mehr oder weniger ſich gleichbleibenden Charakter, ſie hat ihren beſonderen Geiſt. Es iſt wohl noch eines der am wenigſten geförderten Probleme des philoſophiſchen Erkennens, dieſen Begriff eines individuellen Geiſtes in einer Mehrheit von Perſonen zu beſtimmen und ſein Verhältniß zum Geiſte der Einzelperſönlichkeit genau abzugrenzen. Eine große Menge wiſſenſchaftlicher Mißgriffe auch auf theologiſchem Gebiete, und ganz beſonders in der Schrifterklärung, verdanken ihren Urſprung der Nichtbeachtung und dem Nichtverſtändniſſe des Weſens der Volksindividualität und ihrer Bedeutung im Reiche Gottes, wie denn z. B. ſchon der Taufbefehl eine völlig veränderte Geſtalt zeigt, wenn das „zu Jüngern machen“ (μαϑητεύειν) nicht auf die einzelnen Seelen, die wie Fiſche aus dem Weltmeere jeder für ſich herauszuziehen ſind, ſondern auf die Völker (ἔϑνη) als große, von Gott geſchaffene, Iſrael, Zion an die Seite geſtellte Organismen bezogen wird. Die Kirchen ſind die geiſtlichen Völker, deren jedes ſeinen Geſammtcharakter hat. Eine Theologie, welche den Reichthum Chriſti an den Tag zu fördern bemüht iſt, wird ihr Augenmerk ganz vorzüglich auf dieſe Individualität der einzelnen Kirchen in ihrem Verhältniſſe zu den bedeutendſten Schriftworten richten müſſen. Denn die Perſönlichkeit der einzelnen Kirche prägt ſich in ihrer Exegeſe aus, wie in ihrer geſammten Theologie. Die Gedankenrichtung jedes einzelnen Exegeten iſt ſchon zum voraus durch ſeine geiſtige Herkunft mehr oder weniger beſtimmt. Er iſt, wie ſeine ganze Kirche, nicht im Stande, dem Worte Gottes von jeder Seite nahezutreten, ſondern nur von beſtimmten Seiten. Es iſt nicht der zwingende Buchſtabe des „τοῦτό ἐστι“ in den Einſetzungsworten, was Luthern bewog, Zwingli die Hand zu verweigern. Die Copula, die im aramäiſchen urſprünglichen Wortlaute ja ganz fehlte, kann im figürlichen Sinne genommen werden. Das ſollte man nicht in Abrede ziehen. Und auch die ſonſtigen Aufſchlüſſe über die Natur des heiligen Abendmahls ſind nirgends von der Art, daß die buchſtäbliche Deutung ſchlechtweg gefordert wäre. „Ihr habt einen andern Geiſt.“ Mit dieſem Worte hat Luther in unvergleichlich gerader und geſunder Weiſe die Kluft bezeichnet, welche zwiſchen ihnen beiden und ihren Kirchenparteien lag und immer liegen wird. Luther brachte zur Auslegung der Einſetzungsworte jene tiefmyſtiſche, geiſtleibliche Schriftanſchauung, die in ſeiner Abendmahlslehre ihren eigentlichen Sieg feiert, bereits mit. Die rein verſtandesmäßig überlegende Weiſe Zwinglis war ihm fremd, hätte ihm in keiner Art, weder geiſtig noch gemüthlich genügen können. Zwingli aber hatte für Luther und hätte noch heute keine Anknüpfungspunkte. Die reformirte Lehre nimmt für ſich und für alle Zukunft der Kirche das Recht in Anſpruch, mit dem nächſten, jedermann faßlichen Wortverſtande ſich genügen zu laſſen. Für ſolche Geiſter, in welchen die Myſtik der Geiſtleiblichkeit keinen Widerhall findet, — und deren werden es zu allen Zeiten nicht wenige ſein, denn es handelt ſich hier um Natur- und Geiſtesgaben, die nicht jedermann hat und nicht jedermann erlangen kann, — bietet die figürliche Deutung die einzige Brücke zum heiligen Abendmahl. Was der Calvinismus hinzugethan hat, wenn er den durch den Glauben zum Himmel erhobenen Geiſt dort den Leib Chriſti genießen läßt, unterſcheidet ſich abgeſehen von der myſtiſchen Einkleidung des Gedankens wenig von der Zwingliſchen Art. Es bleibt die Abhängigkeit des thatſächlichen Empfanges der himmliſchen Leiblichkeit von dem Glaubensſtande des Subjects; auf die Objectivität des Sacramentes iſt hier wie dort Verzicht geleiſtet. An die Stelle des Kommens Chriſti auf Erden, einem geheimnißvollen Analogon der Menſchwerdung, wie die lutheriſche Communion es uns zum ſeligſten Genuſſe bietet, tritt das Sichaufſchwingen des gläubigen Gedankens in das obere Heiligthum. Die Wahl kann für ein deutſches Gemüth nicht ſchwer ſein.

Entſchieden zu weit gegangen iſt es aber nun, wenn den andern Confeſſionen die Wahrheit ihrer Communion, d. h. alſo das wirkliche Chriſti theilhaftig werden, das in Gemeinſchaft treten mit ſeinem Fleiſch und Blut abgeſprochen werden ſoll. Iſt denn nicht Chriſtus an und für ſich allenthalben in ſeiner Gemeinde gegenwärtig, wo nur immer ſein Name bekannt und geglaubt wird? Iſt es ein anderer Chriſtus, der im Worte gegenwärtig iſt und durch ſeinen Geiſt in den Herzen all der Seinigen wohnt, und wieder ein anderer, der ſich im heiligen Abendmahl zu ſeinen Heiligen thut? Die Thatſache der Gemeinſchaft einer Kirche, wie eines einzelnen mit Chriſto, beſteht vor dem heiligen Abendmahl und außer demſelben. Die Communion bringt nur eine beſondere Art dieſer Gemeinſchaft mit dem allgegenwärtigen, allwirkſamen Heilande mit ſich.*) Und wie dieſe ſich nun im einzelnen Falle beſtimmt, das iſt die Frage. Sie beſtimmt ſich nicht zunächſt nach dem Glauben des einzelnen, ſondern ſie beſtimmt ſich nach dem Glauben der Kirche, der er angehört.

Dir geſchehe, wie du glaubeſt. Nach dem Glauben richtet ſich die Gabe der Gnade, die der einzelne empfängt, wo er als einzelner auftritt. Nach dem Glauben richtet ſich auch die Gnadengabe, welche die einzelne Kirche als ſolche empfängt. Das Verhältniß Gottes zu Iſrael iſt der Typus ſeines Verhältniſſes zu allen chriſtlichen Völkern, und ebenſo auch zu allen chriſtlichen Kirchen oder Gemeinſchaften. Nicht dem einzelnen Iſraeliten galt es, wenn Jehova bei dem Propheten ſprach: ich will mich mit dir verloben in Ewigkeit. (Hoſ. 2, 19. 20.) Das Volk als ſolches war gemeint. Der einzelne Iſraelit nahm hieran nur Theil, weil und ſoweit er ein Glied des Volkes war. Im neuteſtamentlichen Gottesreiche iſt damit eine Aenderung geſchehen. Zwar innerhalb der katholiſchen Kirche gilt noch jetzt dieſer Standpunkt des alten Teſtamentes; das Verhältniß des einzelnen zu Chriſto hängt ab von ſeinem Verhältniſſe zur Kirche. Aber die evangeliſche Kirche verdankt ihr Daſein der Umkehrung dieſes Verhältniſſes. Die Stellung, die der einzelne der Kirche gegenüber einnimmt, wird bedingt durch ſeine Stellung Chriſto gegenüber. Dem Individuum iſt der Weg zu einem unmittelbaren Verkehre mit Chriſto geöffnet. Da die perſönliche Selbſtändigkeit des Glaubenslebens weſentlich iſt für die evangeliſche Kirche, ſo gewinnt jeder nur in dem Maße und nach der Art, wie er Chriſto anhängt, Bedeutung für die Kirche. Eine Beſchränkung dieſes Schleiermacher'ſchen Satzes muß aber doch anerkannt werden. Es gibt auch in der evangeliſchen Kirche Verhältniſſe, bei welchen der einzelne ſeine Stellung zu Chriſto nicht unmittelbar beſtimmt, ſondern wo ſie ihm durch die Gemeinſchaft vermittelt werden muß. Das iſt der Fall bei der Communion. In dieſer tritt der Chriſt niemals als einzelner ſeinem Erlöſer nahe, ſondern er erſcheint immer und weſentlich als Glied eines Ganzen, ſteht alſo auch unter den Geſetzen dieſes Ganzen, und trägt die Merkmale deſſelben an ſich. Sonſt wäre Communion nicht Communion. Hienach hat man bei der Werthung der Confeſſionsunterſchiede im heiligen Abendmahl nicht ſowohl an das Verhältniß des einzelnen zu Chriſto zu denken und an das, was er dabei empfängt oder nicht empfängt, ſondern es handelt ſich in erſter Linie um das Verhältniß jeder Kirche zu Chriſto und um das, was ſie empfängt oder nicht empfängt. Nach dem oben angeführten Worte Chriſti und der Analogie des Alten Teſtamentes iſt für das, was eine Kirche von Chriſto empfängt, ihr Glaubensſtandpunkt maßgebend. Nicht nur die Fülle, ſondern auch die Art und Auswahl der Selbſtmittheilung Chriſti an jede Kirche bemißt ſich hienach. Die verſchiedenen Anſchauungen vom heiligen Abendmahl, in welche die Kirchen auseinandergehen, beruhen nicht blos auf abweichenden Vorſtellungen und Meinungen, welche ſie ſich nun eben einmal über die Gegenwart Chriſti im Sacramente gebildet haben, und deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit dahingeſtellt bleiben müßte bis ans Ende der Tage, wo es ſich dann zeigen würde, wer recht und wer ungeſchickt von Gott geredet hat: es liegt vielmehr dieſen Confeſſionsunterſchieden das richtige, den wahren Sachverhalt wiederſpiegelnde Bewußtſein von dem zu Grunde, was Chriſtus jeder von ihnen gegeben oder nicht gegeben hat. Der Glaubensſtandpunkt der lutheriſchen Kirche, ihr „Geiſt" hat das Eigenthümliche, daß in ihr ein heiliges Gleichgewicht der beiden

---

*) Das iſt der Punkt, in welchem die lutheriſche Ubiquitätslehre einer Läuterung bedarf, wie Rocholl ſagt (Lehrſtück v. d. Gegenw. d. Herrn. Gütersloh, 1875).

Schalen ſich findet, in welchen das Leben Chriſti bei ihr einſtrömt. Sie zeigt eine ebenmäßige Aufgeſchloſſenheit für die leibliche wie für die geiſtige Seite in Chriſto. Dieſes heilige aequale temperamentum macht ſie fähig, die Bedeutung der leiblichen Gegenwart Chriſti im heiligen Abendmahl zu erkennen, ſich derſelben im Glauben als des höchſten Kleinodes in der Chriſtenheit zu bemächtigen und es ihren Gliedern zu vermitteln, und jeder, der im organiſchen Zuſammenhange mit ihr das heilige Mahl genießt, empfängt damit eben das, was ſie von dem Herrn zuvor empfangen hat. Ich habe es von dem Herrn empfangen, was ich euch gegeben habe (1. Cor. 11, 23) — das hat auch in dieſem Sinne ſeine hohe Bedeutung. Nimmermehr kann es auf den einzelnen Chriſten ankommen, ob er am Altare den Leib und das Blut ſeines Herrn bekommt oder nicht. Denn Chriſtus hat ſeinen Leib und ſein Blut nicht ihm zunächſt, ſondern der Kirche gegeben; ſie iſts, welche Brod und Wein ſegnet und austheilt; ſie iſt die Haushälterin über die Geheimniſſe Gottes. Was hier ausgetheilt wird, das wird jedem gleichermaßen gegeben; denn die Kirche macht keinen Unterſchied. Innerhalb dieſer und keiner andern Gemeinſchaft naht er ſich dem Herrn. Aus ihrem Lebenskreiſe kann er nicht bei der Feier des Sacramentes heraustreten, um einem andern ſich anzuſchließen. Mehr oder weniger iſt er berührt und in ſeinem Chriſtenleben beſtimmt durch dieſelbe. Er kann ſie mit voller Liebe und freudigſter Glaubensharmonie umfaſſen, dann hat er in ganzer Kraft und Wahrheit, was ihm die Kirche darreicht. Er kann auch mit unaufgeſchloſſenem Verſtändniſſe und geringer Heilsbegier das heilige Mahl mit ihr begehen. Dann wird er, doch immer von den gleichen Kräften wie andere, matter und vielleicht auch einſeitiger berührt; aber er empfängt nicht mehr und nicht weniger als andere; was in ihm nicht lebendig wird, das bleibt in ihm mit gebundener Kraft auf

Hoffnung liegen, wie der Same im Acker. Es iſt keine Seele unter den Gläubigen, in welcher die ganze Fülle des ihr mitgetheilten Lebens Chriſti zum Wachsthum und zur Reife käme. Aber auch wer unwürdig iſſet und trinket, ändert dadurch das Weſen der Gabe nicht, die von Chriſto in die Gemeinde und durch ſie zu deren Gliedern kommt. Die Selbſtmittheilung des Herrn an die Kirche geſchieht ſchlechthin und unbedingt, ohne Rückſicht auf den einzelnen, ohne Abzug am Ganzen der Gabe um ſeinet=, dieſes einzelnen willen. Der einzelne aber hängt mit der Gemeinde, in der er communicirt, in irgend welcher Weiſe, jedenfalls aber immer ſowohl leiblich als geiſtig zuſammen. Was nun in der ganzen Gemeinde vorgeht, das übt auch auf ihn ſeinen ganz beſtimmten Einfluß, berührt ihn, geht in ihn ein — nenne man's wie man will — mit irgend welcher Wirkung in dem geiſtleiblichen Mittelpunkte ſeines Weſens, weil es inſoweit eine unwiderſtehliche Gewalt iſt, daß er ihr, ſobald er einmal in ihren Umkreis tritt, nimmermehr auszuweichen vermag. Und das iſt jene richtende Macht, mit der (bei Gliedern der lutheriſchen Kirche insbeſondere) auch das Leibesleben Chriſti den glaubensloſen, gottfremden und doch mit Gott nach Art des Glaubens verkehrenden Menſchen auch nach ſeiner leiblichen Seite faßt und vernichtet.

Die reformirte Kirche Zwingliſcher Abſtammung hat in Folge ihrer einſeitig praktiſchverſtändigen, des tieferen Ahnungsvermögens in geiſtlichen Dingen entbehrenden Natur zunächſt nur für die geſchichtliche Erſcheinung des Verſöhners eine lebendige Empfänglichkeit. Der Reichthum der Geiſtleiblichkeit iſt ihr überhaupt zu entlegen, um ihn zu heben und zu genießen. Sie tritt an den erhöheten Chriſtus heran mit dem frommen Andenken an ſeinen Erlöſerstod. Es iſt die überwiegend menſchliche, nicht die göttliche Betrachtung, die ihr eigen iſt, zugleich die überwiegend geiſtige, in ihrer Abkehr von dem leiblichen Weſen. Mit beiden hält ſie ſich noch innerhalb des Glaubens. Aber ſie ſteht zu nieder, um die ganze Höhe Chriſti zu überblicken und kommt zu ſehr von der menſchlichen Seite heran, um den Umfang des Lebens Chriſti genugſam zu erfaſſen. Wie ſie glaubt, ſo geſchieht ihr. Was ihr geoffenbart und mitgetheilt wird, das iſt die Kraft des Evangeliums von dem Verſöhnungstode Chriſti. Die glaubenſtärkenden, herzerquickenden, geiſterleuchtenden und willenheiligenden Einflüſſe, die von Chriſto auf die Gemeinde, wie auf den einzelnen in der Predigt ausgehen, werden ihr auch im heiligen Abendmahl zu Theil. Ihr Abendmahl iſt aber auch abgeſehen von ſeiner Eigenſchaft als Communio sanctorum in der That kaum mehr als eine mit beſonders ausdrucksvoller und eindruckskräftiger Zeichenſprache begleitete Predigt. Des Herrn wird ſie darum ſo gewiß theilhaftig als die lutheriſche Kirche in ihrer Sacramentsfeier. Wie ſollte ſie den nicht finden, deſſen ſie mit allen Zeichen der Andacht ſich erinnert und den ſie alſo ſo oder ſo doch jedenfalls ſucht? Aber ſie empfängt Chriſtum eben nur in dieſer Beſchränkung ſeiner Selbſtmittheilung, weil das Organ nicht da iſt, daß ihr mehr oder etwas anderes gegeben werden könnte. Brod und Wein ſind bei ihr nur Zeichen, Pfänder der Gnade Gottes in Chriſto. Für den realen Genuß des gegenwärtigen und wahrhaftigen Leibes Chriſti fehlt ihr die Aufnahmefähigkeit.

Wir müſſen es auch hinſichtlich der Geiſtesnachkommenſchaft Calvins bei dieſer Beſchränkung laſſen. Sie nimmt ihren Standpunkt ſpeculativ zu hoch, und gleichzeitig tritt ſie an Chriſtum zu ſehr nur von der Gottheitsſeite heran, um das Wechſelverhältniß der menſchlichen und göttlichen, wie der leiblichen und geiſtigen Natur an ihm vollſtändig zu begreifen und ſich zum Empfange beider bereit zu ſtellen. Der Stuhl Gottes hält ſie auf; ſie kommt nicht zur Klarheit über die ſtete Selbſterniedrigung Chriſti im Abendmahl. Was ſie aber Genießen des Fleiſches und Blutes Chriſti nennt, iſt doch auch wieder nur Aufſchwung der Gedanken zum Himmel; von der fortdauernden gleichmäßigen Einwirkung des Leibes Chriſti auf die erlöste Gemeinde hat ſie kein Verſtändniß. Wie ſie glaubt, ſo geſchieht ihr. Die Abendmahlsfeier der calviniſchen Kirche zeigt den hohen Schwung ihres Geiſtes in dem beſonderen Ernſt und der innigen Andacht, die ihr eigen iſt. Sie iſt ihr aber ganz vorzüglich communio. Die gliedliche Gemeinſchaft derer, die am Tiſche des Herrn ſitzen, wird in ihr als eine von Chriſti Kreuz ſtrömende Kraft in hervorragender Weiſe offenbar. Chriſtus gibt ſich ihr im Abendmahl als der erhöhete Gottesſohn mittelſt der geheimnißvollen Zeichen des Brodes und Weines zu erfahren, und ſchenkt ihr die beſondere Gabe der Liebe der Heiligen untereinander. Sie iſt alſo gegenüber der lutheriſchen Kirche nicht ſchlechthin im Nachtheil mit ihrer Auffaſſung vom heiligen Abendmahl, weil ihre beſonderen ausgezeichneten Eigenſchaften, ihre conſequente Strenge im Gebrauch des Wortes, ihre daher fließende Vertrautheit mit demſelben und ihr Bekennergeiſt auch in die Communion hereinwirken. Aber hier liegt auch ihre Grenze. Nach der Seite der Offenbarung Chriſti im neuen Leibesleben der Seinen iſt weder das Auge, noch das Herz der calviniſchen Kirche gewendet. Von dorther kommen ihr keine oder ganz wenig Lebenszuflüſſe. Die richtenden Kräfte des Leibes Chriſti, wie ſie ſich in dem leiblichen Daſein gläubiger Communicanten offenbaren, ſind ihr ein verſchloſſenes Gebiet. Sie kennt und erfährt nur die geiſtig bauende und zerſtörende Macht des Herrn, wie in der Communion ſo allenthalben.

Wir können nun hier der Frage nicht ausweichen, ob wir den zuvor aufgeſtellten Canon auch auf die katholiſche Kirche anwenden wollen? Wenn die katholiſche Kirche an eine Transſubſtantiation glaubt, folgt daraus, daß wirklich bei ihrem Abendmahl eine Brotverwandlung ſtattfindet?

Wenn ſie eine fortdauernde Gegenwart Chriſti bei der conſecrirten Hoſtie lehrt, iſt damit ausgeſprochen, daß ihre Anſchauung vom Sanctiſſimum der Wirklichkeit entſpreche? Um darauf genügend zu antworten, müſſen wir erſt wieder den Unterſchied hervorheben zwiſchen dem, was dem Glauben an ſich und dem, was dem formulirten Dogma der Kirche angehört. Auch bei der lutheriſchen Lehre iſt zwiſchen dem, was als Thatſache des Glaubens durch das Bewußtſein der ganzen Kirche feſtgehalten wird und dem, was zur Sicherung der Kirchenlehre aufgeſtellt wurde, zu unterſcheiden. Das was dem einfachſten Bewußtſein eines lutheriſch gerichteten Chriſten ebenſo wie dem des Theologen als zweifellos gilt, womit ſeine ganze Abendmahlslehre ſteht und fällt, das iſt die Gewißheit der leiblichen Gemeinſchaft mit Chriſto im Sacrament; daß wir mit Brod und Wein den wahren Leib und das wahrhaftige Blut Jeſu Chriſti eſſen und trinken, das iſts, woran unſer Intereſſe hängt. Ob das „in, mit und unter“ dieſe Thatſache der Leibesmittheilung Chriſti in angemeſſener Weiſe ausdrückt, das iſt eine ganz andere Frage. Ebenſo wie es auch dem Glaubensintereſſe ferner liegt, über den Zeitpunkt, in welchem, oder die Art und Weiſe, wie der Leib und das Blut Chriſti mit Brod und Wein vereinigt wird und dergleichen, unterrichtet zu werden. Jede Formel, mit der eine ſolche wiſſenſchaftliche Unterſuchung ihren Abſchluß fände und in den Gebrauch der Gemeinde übergienge, wäre ein Beſtandtheil des Glaubenslebens von untergeordnetem Werthe. Das trifft bei der katholiſchen Brodverwandlungslehre in erhöhtem Maße zu. Sie ſoll zur Erklärung der Thatſache dienen, an welche die Kirche glaubt. Ihr Werth beſteht zunächſt lediglich darin, daß ſie, nach der Meinung der römiſchen Dogmatiker, die einzig folgerichtige Begründung der katholiſchen Anſchauung von der realen Präſenz Chriſti in der Meſſe enthält. Das eigentliche charakteriſtiſche Bedürfniß der katholiſchen Kirche hängt ab nicht von der Transſubſtantiationslehre, ſondern von dem Glauben an die fortdauernde Vereinigung des Leibes Chriſti mit dem einmal geſegneten Brode. Es iſt alſo die Frage: ob die Realpräſenz auch bei der in der Monſtranz über die Straße getragenen Hoſtie zugegeben werden müſſe? Darauf ſcheint uns die Antwort nicht ſchwer. Iſt die katholiſche Meſſe von der Art, daß ihr die Uebereinſtimmung mit der Einſetzung Chriſti ſchlechthin, alſo nicht blos per accidens, ſondern nach ihrer ganzen Subſtanz abgeſprochen werden muß, ſo iſt Chriſti Leib weder in der Meſſe und der damit verbundenen Communion, noch in der Monſtranz des Krankenabendmahls oder der Fronleichnamsproceſſion vorhanden. Dann iſt der ganze katholiſche Hauptgottesdienſt bloße Täuſchung, ein leeres Gaukelſpiel; es kommt ihm nicht einmal der Werth eines wirkſamen Andachtsmittels zu. Iſt aber ungeachtet aller daran haftenden Verkehrtheiten die Abendmahlsfeier der katholiſchen Kirche ein Gottesdienſt, der ſeinem Grundgedanken und ſeiner Hauptbeſtimmung nach dem Einſetzungsbefehle entſpricht, iſt es eine Feier, zum Gedächtniß des Erlöſungstodes Chriſti veranſtaltet, und gebaut auf die Ueberzeugung von der unbedingten Wahrheit ſeines Wortes, von der ſchlechthinigen Gültigkeit ſeiner Stiftung, und der tröſtenden und heilenden Kraft dieſer Feier für die ſündige Welt: ſo kann die Gegenwart des Leibes Chriſti in der katholiſchen Meſſe keinem Zweifel unterworfen ſein, und wenn ſie in der Meſſe zweifellos iſt, ſo iſt ſie es auch da, wo in gleichem Sinne die katholiſche Kirche an die Realpräſenz glaubt. Um die Frage: ob Chriſtus überhaupt bei der geweihten Hoſtie ſei, kann es ſich ja gar nicht handeln; dieſe iſt durch die Allgegenwart an und für ſich entſchieden. Gibt es bei dem reformirten Abendmahl eine Verbindung mit Chriſto, obgleich die leibliche Gegenwart nicht geglaubt wird, ſo hört bei der katholiſchen Kirche dieſe Verbindung doch nicht deßhalb auf, weil ſie die leibliche Gegenwart weiter als wir ausdehnt. Daß neben jener allgemeinen und beſtändig vorhandenen Realpräſenz noch ein wunderbares, geheimnißvolles Gebundenſein derſelben an gewiſſe ſichtbare Dinge ſtattfindet, mittelſt welcher ſie dem Glauben der Kirche und ihrer Glieder als außerordentliche Belohnung zu Theil und zur perſönlichen Verſiegelung der allgemeinen Realpräſenz wird, das iſt es, was wir im heiligen Abendmahle anbetend feiern. Es iſt das harmoniſche Verhältniß des leiblichen und geiſtigen Elementes, was die lutheriſche Kirche mit ihrem Glauben an dieſe leibliche Gegenwart Chriſti über die Schranken der Communion nicht hat hinausgehen laſſen. In ihrem Naturell liegt die Furcht vor abergläubiſch ſinnlichem Mißbrauch des hohen Gnadenmittels, wie er nur durch die Beſchränkung des Geheimniſſes auf die Gemeindefeier und ihren Ableger, die Krankencommunion, abgeſchnitten werden kann. Die charismatiſche Beſchaffenheit der katholiſchen Kirche liegt dagegen ſo überwiegend auf der leiblichen Seite des Lebens Chriſti, daß ſie auch auf die Gefahr jener Irrthümer und Verderbniſſe einer weitergehenden Selbſtmittheilung des Erlöſers nach dieſer Seite hin nicht entrathen kann. Die Stellung des evangeliſchen Chriſten zum Sanctiſſimum der katholiſchen Kirche ändert ſich mit obigem Zugeſtändniſſe nicht im geringſten. Um der daran hängenden Irrthümer und daraus entſtehenden Gefahren willen unterläßt er die Kniebeugung vor der Hoſtie, während er dem im Abendmahle ſeiner Kirche wie in dem der andern Kirchen allezeit, nur jedesmal wieder in anderer Weiſe gegenwärtigen Heilande dieſe Form der Anbetung zu erweiſen vollkommen bereit wäre, und ſie, wo jene Bedenken nicht obwalten, auch mit großer Freudigkeit darbringt.

Gedenken wir noch mit einigen Worten des Lehrunterſchiedes, der hinſichtlich der Gnadenwahl zwiſchen der lutheriſchen und calviniſchen Kirche beſteht. Jene Stellen des Römerbriefes, aus welchen die reformirte Lehre ihre dogmatiſchen Ausführungen ſchöpft, Cap. 9—11, ſind und bleiben eine crux interpretum. Die Unbedingtheit und Unwiderſtehlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes, der die einen zur Seligkeit, die andern zum Zorn und Gericht voraus erſieht, iſt hier mit ſo dürren Worten ausgeſprochen, daß keine Dialektik ſie mit andern Stellen, wie z. B. Gott will nicht, daß jemand verloren werde, ſondern daß ſich alle zur Buße kehren und leben — vereinigen kann, ohne daß immer ein beträchtlicher Reſt unaufgelöster Fragen bliebe. Die bündige Kürze und ſchroffe Beſtimmtheit jener pauliniſchen Sätze gibt der auguſtiniſchen Theologie das Recht, auf dieſen Grundlagen ein Lehrſyſtem zu erbauen. Denn eben ſo gut als andere Theologen oder Kirchen die milder und weitherziger lautenden Ausſprüche der Schrift zum Standpunkte erwählen und von dieſen aus den Kreisbogen beſchreiben, innerhalb deſſen die Wahrheit befaßt ſein ſoll, — mit demſelben Rechte kann der auguſtiniſche Theologe ſich die Römerſtellen zum Mittelpunkt erſehen und verſuchen, wie weit er die entgegengeſetzten zur Einheit eines Lehrſtückes mit jenen zu verarbeiten im Stande ſein werde. Die Lehrſyſteme der beiden Kirchen ſtanden einander bisher ohne eine Ausſicht auf Vermittlung gegenüber. Es iſt eine ſolche auch nicht mehr zu erwarten. Beide Standpunkte vertreten ein hohes Glaubensintereſſe. Der lutheriſche Theologe kann das decretum absolutum im reformirten Sinne nicht in ſich aufnehmen, ohne die Allgemeinheit der Erbarmung Gottes zu opfern. Der calviniſche ſteht als Wächter vor einem Glaubensgeheimniſſe, das durch die Vernunft, welcher die lutheriſche Anſchauung entſchieden mehr zuſagt, nicht beſeitigt werden darf, und es hat ſich darin das Verhältniß, in welchem die lutheriſche und reformirte Kirche bei der Abendmahlslehre ſtehen, in merkwürdiger Weiſe geradezu umgekehrt. Die reformirte Kirche ſteht hier für die gläubige Unterwerfung unter den Schriftbuchſtaben ein in einem Fall, wo ihr der Wortverſtand mit entſchieden zwingenderer Kraft zur Hilfe kommt als in der Abendmahlslehre. Es iſt aber dieſe Antinomie, wie wir oben gezeigt haben, nichts anderes, als der auf dem Boden der heiligen Schrift hervorgetretene Gegenſatz zwiſchen der menſchlichen Freiheit und der göttlichen Allmacht überhaupt. Der Geiſt der Wahrheit hat jeder der beiden evangeliſchen Kirchen den Standort angewieſen, von dem aus ſie ihre Meſſungen und Berechnungen in der Welt der göttlichen Offenbarung vorzunehmen hat. Die beſtimmte confeſſionelle Faſſung, welche dem Gegenſatze zu Theil geworden, iſt eine That göttlicher Vorſehung. Erſt dadurch, daß in dieſer Frage nicht mehr blos die Anſicht einzelner gegen die Anſicht anderer ſteht, ſondern das Leben einer ganzen Kirche darein verflochten und ſo zu ſagen dafür verpfändet iſt, haben dieſe hochwichtigen Geſichtspunkte der gläubigen Forſchung einen geſicherten Beſtand gewonnen, ſo daß ſie von nun an aus dem Gedankenkreiſe der Kirche nie mehr verſchwinden können. Je lebendiger im geiſtlichen und natürlichen Sinn die Kirche und ihre Wiſſenſchaft ſein wird, deſto ernſtlicher werden dieſe Fragen immer wieder von ihr in Bearbeitung genommen werden. Solche hervorragende Differenzen der kirchlichen Lehrart ſind nichts andres als Enthüllungen großer Intereſſen der Erkenntniß Chriſti, welche ſeither noch nicht zur genügenden Anerkennung ihrer Bedeutung gekommen waren. Sie gleichen in ihrem Werthe den großen Entdeckungen der weltlichen Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft hat von ihren Entdeckungen bis jetzt noch keine zurückgenommen. Viel weniger nimmt der heilige Geiſt die Schritte zurück, durch welche er ſeine Organe, die Confeſſionen, an ihren Poſten geſtellt und in den Stand geſetzt hat, ihr Senkblei in die Tiefen der Gottheit und ihrer Selbſtmittheilung an die Welt zu werfen und durch gemeinſame, wenn auch ſcheinbar ganz entgegengeſetzte Arbeit die Erkenntniß ihrem letzten Ziele nahe zu führen.

Wir gedenken noch mit wenigen Worten einiger anderen proteſtantiſchen Gemeinſchaften, voran der Brüdergemeinde.

Sie iſt die Gemeinde des Hohenliedes im Neuen Teſtament. Es iſt nicht zufällig, daß einer der auserwählteſten Rüſtzeuge Gottes, Zinzendorf, durch ſeine Chriſtusliebe gerade auf die Wege der Poeſie geführt wurde, die dem Lied der Lieder angehören. Wäre Chriſtus ihm nicht ſo unendlich groß geweſen, er hätte ihn nicht bis in dieſe Tiefen des geſchaffenen Weſens hinein verfolgt. Sein edler Sinn hat in dieſem Herabſteigen auf ſelten betretene Bahnen nur das Maß verfehlt. Aber er hat einen Geiſtesblick gethan, wie er wenigen vergönnt war, und die Brüdergemeinde iſt die Bewahrerin deſſelben geworden. Sie vertritt ein Kleinod des Glaubens, das ſonſt keiner Kirche in gleicher Weiſe anvertraut iſt. Aus der Größe deſſen, was ſie in ihrem kleinen Kreiſe umſchließt, erklärt ſich die außerordentliche Expanſionskraft ihrer Thätigkeit. Sonſt iſt und bleibt ſie in Folge ihrer ſubjectiven Richtung auf die ſchmale Landenge beſchränkt, auf welche ſie ſich zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Kirche niedergelaſſen hat. Der Baptismus hat ſein ſpecielles Daſeinsrecht an der hohen Bedeutung, mit welcher die Taufe im Leben der Kirche auftritt. Die übrigen evangeliſchen und die katholiſchen Kirchen nehmen für ihre Auffaſſung des Sacraments der Wiedergeburt dieſelbe Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung in Anſpruch, aus welcher die lutheriſche Lehre vom Abendmahl gewonnen iſt. Die baptiſtiſche Lehre hat die Poſition der unmittelbaren Schriftauslegung in ihrem nüchternen Verſtande eingenommen, und dient alſo damit dem gleichen Bedürfniſſe im Reiche Gottes und leidet an der gleichen Schwäche, wie der Zwinglianismus in der Abendmahlslehre. Der Methodismus hat ſein Recht und ſeine Kraft an der ganz ausgezeichneten Wichtigkeit, welche dem perſönlichen Chriſtenthum und der Heilsgewißheit zumal in unſern Tagen zukommt. Das testimonium spiritus sancti iſt etwas ſo Großes, daß es ſich wohl verlohnt, auf demſelben eine eigene Gemeinſchaft zu erbauen. In der einſeitig hohen Spannung, welche Röm. 8, 16 durch den Methodismus erhält, liegt die Kraftquelle dieſer Richtung und das Klaſſiſche an ihr, nicht minder aber auch ihre Neigung zur Mechaniſirung des Glaubens und zur Unwahrheit. Das Chriſtenthum der Quäker hat ſich die Geiſterleuchtung durch Chriſtum, die darin wurzelnde Prophetie und die pauliniſchen Worte 1. Cor. 14, 26 ff. zur beſonderen Heimat erwählt. Dieſe Chriſten ſind in der Zurückgezogenheit und Beſchränktheit des Geſichtskreiſes ein lebendiges, concretes Zeugniß von den ſtillen Wirkungen des Evangeliums, bei denen die Seele ausnahmsweiſe im bloßen Wort ohne Sacramente ein Gottesleben führen kann.

XIII.

Die Union.

Confeſſioneller Sinn iſt Treue gegen Chriſtum und ſeine Kirche. Wer die tiefe Bedeutung der Bekenntnißunterſchiede auch nur ahnt, ſonderlich aber, wer ſie aus eigener Herzenserfahrung kennt, wem ſie zum Troſt des Gewiſſens und zur Kraft in der Gottſeligkeit geworden ſind, der iſt für die Bewahrung dieſer Unterſchiede als eines koſtbaren, ihm anvertrauten Pfundes verantwortlich und hat für dieſelben alle Kräfte einzuſetzen. Mag es ſein, daß hiebei mitunter auch die Herbheit, welche ein Beſtandtheil jedes geſunden Lebens iſt, und in größerer oder geringerer Menge dem edelſten Weine beiwohnen muß, zu ſehr vorſchlägt, daß ſie ſogar zur Säure und in Bitterkeit ausartet: immerhin iſt, wo es einmal um die Bewahrung anvertrauter Heiligthümer ſich handelt, ein ſchroffes Auftreten gegen rückſichtsloſe Grenzverletzungen und hochfahrende Nichtachtung geiſtlicher Sondergebiete beſſer als jene weichliche, ſentimentale Bruderliebe, die keinen Unterſchied der Art, keine kräftige Ausgeſtaltung geiſtiger Geſammtperſönlichkeiten ertragen kann. Wozu führt man ein Schwert, wenn es nicht geſchliffen iſt? Iſt die Erkenntniß der Wahrheit ebenſoſehr wie ihre Ausprägung in der That und ihr Genuß im Lied oder Bild immer und überall individuell beſchränkt, einſeitig im beſſeren Sinn des Wortes, ſo hat jedes Individuum das Recht, von anderen, über deren naturnothwendige Beſchränktheit und Einſeitigkeit im voraus ein Zweifel nicht beſtehen kann, die Anerkennung ſeiner Eigenthümlichkeit in thatſächlicher Hochachtung des fremden Gebietes zu erwarten.

Aber eben in dem Bewußtſein, daß jeder Geiſt den Herrn nur von einer beſtimmten Seite zu erkennen und aufzunehmen vermag, liegt zugleich die Regelung des Gleichgewichts. Der confeſſionell geſinnte Chriſt nimmt zunächſt Stellung gegen andre Confeſſionen. Er weiß ſich von ihnen unterſchieden, ohne darum von ihnen getrennt zu ſein. Er iſt mit allen chriſtlichen Confeſſionen verbunden durch die „hohen Artikel göttlicher Majeſtät“, über welche keine oder nur untergeordnete Lehrſtreitigkeiten zwiſchen den Kirchen herrſchen. Damit iſt die Union der Confeſſionen und Kirchen thatſächlich und ſchlechthin nothwendig gegeben. Sie braucht nicht erſt hergeſtellt zu werden. Sie war immer da. Auch für die Zeiten der tiefſten Spaltung zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Kirche gelten jene Worte des ſchneidendſten unter den evangeliſchen Bekenntniſſen. Nur für den Gebrauch, der von jener thatſächlichen Einheit der Confeſſionen gemacht werden ſollte, war die Handhabe noch nicht gefunden. Jeder Abſtoßung iſt wieder eine Anziehung nachgefolgt, und jedesmal iſt die letztere mindeſtens ebenſo kräftig geweſen wie die erſtere. Auf dem Gebiete der gemeinſamen Liebesthätigkeit iſt die Union der evangeliſchen Bekenntniſſe längſt vollzogen. Der Kirchentag, der Congreß für innere Miſſion, die Conferenz der evangeliſchen Kirchenregierungen Deutſchlands ſind bei allen ihren Mängeln als Anfänge zu betrachten, denen glücklichere, innerlich wahrere Weiterbildungen nicht fehlen werden. Die ebengenannten Werke ſtellen ſich auf den Grundſatz der Conföderation, nicht der Union. Will man eine Union der lutheriſchen und reformirten Kirche, ſo muß aus den beiderſeitigen Bekenntniſſen ein

Conſenſus dargeſtellt und muß dieſer als förmliches und rechtmäßiges neues Bekenntniß der kirchlichen Organiſation zu Grunde gelegt werden. Eine ſolche Bekenntniß- und Kirchenbildung kann von demjenigen nicht ſchlechthin verworfen werden, der einmal die Unmöglichkeit erkannt hat, die ganze göttliche Wahrheit in ein einziges Bekenntniß einzuſchließen. Eine innerlich ſtarke Kirchenbildung wird daraus freilich nicht hervorgehen; denn was ſeinen Ausgang nimmt von der Unzulänglichkeit und Beſchränktheit der geltenden Confeſſionen, alſo ſeine Nahrung zieht von der Negation der Individualität, und doch wieder etwas Individuelles darſtellen will, das kann niemals ein recht freudiges Leben gewinnen. Die Negation wird ihm ankleben und wird eine innere Zerriſſenheit zur Folge haben, die mit Compromiſſen ſich nur ſchwer wieder von einer Zeit zur andern heilen läßt. Das iſt der Grund, aus welchem wir auch ſolche Unionswerke, die, wie das badiſche, von Erfolg begleitet waren, nicht als eigentlich gelungen anſehen können.

Die Mißſtände der kirchlichen Unionen, bei welchen noch zwei Sonderbekenntniſſe und Kirchen unter dem einen Namen fortbeſtehen und nur die Schranken, welche ſeither eine evangeliſche Confeſſion von dem Altar der andern ausgeſchloſſen haben, wegfallen ſollen, können, wie uns dünkt, auf keine andere Weiſe als durch behutſame Wiederauflöſung eines durch Gewalt geknüpften Bandes gehoben werden. Das ſcheint wohl ein hartes Wort. Und außerdem wird der Gedanke als völlig undurchführbar bezeichnet. Allein ein Unrecht Unrecht zu nennen, wenn es auch aus Wohlwollen hervorgieng, iſt Chriſtenpflicht, und es gut zu machen — nicht minder. Die Liebe iſt erfinderiſch, und wenn einmal die Abſicht von maßgebender Stelle ausgeſprochen wäre, das Band ſoweit zu löſen, als es drückt, ſo würde durch dieſe Kundgebung ſchon ein Friedenshauch in die Kirche ausgehen, der die ſchwere Arbeit — das mag ſie immerhin ſein — ungemein erleichtern würde. Wenn eine Wunde unrichtig verbunden worden iſt, ſo wirkt es ſchon wie ein Heilmittel, wenn man anfängt, den ſchmerzhaft gewordenen Verband wieder abzunehmen. Die Idee der Gemeinſchaft zwiſchen den unirten Kirchen iſt tief genug gewurzelt. Sie iſt keine Seifenblaſe, die platzen müßte, ſowie man mit dem Finger daran rührt. Aber das erſte wäre allerdings, daß man anfienge, den ohne Unterlaß und ſo ernſtlich und von ſo treuen und tüchtigen Gliedern der Kirche erhobenen Klagen Gehör zu ſchenken, daß man aufhörte, ihnen gegenüber an das Schwert zu ſchlagen. Wenn Klagen da ſind, ſo muß auch ein Richter ſein und dieſer Richter darf nicht ein und dieſelbe Perſon ſein mit dem Beklagten. Es ſollte dem einfältigen Wahrheitsſinn wie der brüderlichen Liebe von ſelbſt klar ſein, daß, ſobald ein Theil, ſei es nun mit Recht oder mit Unrecht, ſich durch eine Vereinigungsformel, wie die der unirten Abendmahlsfeier in Preußen, in ſeinem Glauben und Gottesdienſte verletzt findet, das ganze vermeintliche Unionswerk ebendamit als verfehlt erſcheint, da doch im Bereiche des Glaubens und Gewiſſens nach evangeliſchen Grundſätzen alles eher erlaubt iſt, als Gewalt. Man ſollte meinen, es müßte jedermann einleuchten, daß, wenn auch nur in einer Handelsgeſellſchaft Ein Glied ſich in ſeinen Intereſſen verkürzt glaubt, Rechtlichkeit und Billigkeit fordern, ihm den Austritt in jeder Weiſe möglich zu machen. Der unüberlegte Eifer um Gott und um die vermeintliche Stärkung der politiſchen Macht, die aus ſolcher erzwungenen Liebesgemeinſchaft entſpringen ſollte, hat aber bis jetzt die Ohren vieler gläubigen Brüder ebenſo wie der Gewaltigen für ſolche Zeugniſſe verſchloſſen gehalten.

Es iſt ein treffliches Wort, das der Erzbiſchof Alexander von Syros, Tenos und Melos im Jahre 1873 an den Altkatholikencongreß in Conſtanz gerichtet hat, wenn er vor allem darauf dringt, daß keinerlei Unionsformeln und neue Symbole aufgeſtellt werden, ſondern die gegenſeitige Anerkennung der Confeſſionen auf Grund der Regel erfolge, in welche wir alle gekommen ſind (εἰς ὅ ἐφθάσαμεν, τῷ ἀυτῷ στοιχεῖν κανόνι, τὸ αἰτό φρονεῖν, Phil. 3, 16) und wenn er räth, auf dieſem Grunde das ἑτέρως φρονεῖν, das Andersdenken, frei zu geben. Da verſteht es ſich dann von ſelber, daß Union auf Grund der Hochſchätzung der confeſſionellen Unterſchiede nur im Sinne der Föderation gedacht werden kann. Es iſt eine Verſchwiſterung der Confeſſionen, bei welcher Einheit und Unterſchied einander die Wage halten, der Geiſteskampf um die Wahrheit als nothwendig, als ehrenvoll und gottgefällig vorausgeſetzt und jedem Theile Raum gemacht wird, ſeine Eigenthümlichkeit nach allen Seiten des geiſtlichen Lebens hin auszubreiten. Handelt es ſich dann um rechtlichorganiſirte Zuſammenfaſſung der evangeliſchen unirten Kirchen, ſo kann dieſe nur in der Perſon des Landesherrn ſtattfinden, deſſen Oberaufſichtsrecht ihn befähigt, das Miteinander- und Füreinanderleben der Kirchen zu pflegen, ohne ihrer Selbſtändigkeit zu nahe zu treten. Die geiſtliche Leitung der Kirchen muß eine getrennte bleiben und nur zeitweiliger Zuſammentritt der Oberkirchenbehörden zur Verſtändigung mittelſt freier Entſchlüſſe kann die Uebereinſtimmung des Ganges in den vielen gemeinſamen Bahnen gewährleiſten. Für die Conföderation der katholiſchen und evangeliſchen Kirche wäre eine Erſtarkung der evangeliſirenden Richtung auf erſterer Seite, alſo auch die Bildung eines dem Papſtthum in gebührender Selbſtändigkeit gegenüberſtehenden Kirchenkörpers nach Art der altkatholiſchen Kirche der erſten Jahrhunderte unerläßliche Vorausſetzung. Die Form der Vereinigung wird auch dann nur die der periodiſchen Conferenzen zwiſchen den Kirchenregimenten und den freien Vereinigungen von Seiten des beiderſeitigen Klerus und Volkes ſein dürfen. An eine organiſche, kirchenregimentliche Einheit zu denken, halten wir für gänzlich unthunlich.

Insbeſondere aber wird es nicht möglich ſein, die biſchöfliche Ordination, wie mehrfach vorgeſchlagen iſt, zum Einheitsbande zu machen. Der hohe Werth der biſchöflichen Succeſſion wird evangeliſcherſeits noch mehr als bisher geſchätzt werden. Und uns wenigſtens erſcheint es als eine ganz beſonders gnädige Fügung Gottes, daß eine durch ihre Gaben und ihre Stellung ausgezeichnete evangeliſche Kirche vorhanden iſt, welche mit großer Liebe zu Gottes Wort und ebendaher auch einer ſehr ausgeſprochenen, tiefgewurzelten Gegnerſchaft gegen das Papſtthum den Beſitz der apoſtoliſchen Succeſſion verbindet. Die anglikaniſche Kirche iſt dadurch zum eigentlichen Mittelgliede zwiſchen den übrigen evangeliſchen und den katholiſchen Kirchen geboren. Aber die evangeliſchen Kirchen des lutheriſchen, wie die des reformirten Bekenntniſſes können die bei ihnen ausgefallene biſchöfliche Succeſſion nicht wieder anknüpfen. Sie müßten, um das zu thun und den Anſchauungen der katholiſchen Kirchen volle Genüge zu leiſten, das Salböl der letztern entlehnen, um einen rechtmäßig ordinirten Biſchof zu bekommen, der als Ableger die Weihen fortpflanzen könnte. Damit würden die evangeliſchen Kirchen ſich von ihrer 300jährigen Geſchichte losſagen und auf den göttlichen Urſprung ihres Lebens einen Tadel werfen. Der gläubige Proteſtantismus iſt ſeinem überwiegenden Theile nach, wie wir oben ausgeführt, ein Abbruch von der kirchlichen Vergangenheit, ein neuer Anfang, ein Princip, das die entgegengeſetzte Bewegung in ſich trägt von derjenigen, aus welcher Luther und Calvin herkamen. Dieſe ihre gottgegebene und ſeither, wenn auch unter Schwachheit, geſegnete Natur haben ſie zu behalten; ihre Stellung muß für immer eine ganz eigenthümliche bleiben und die Schweſtern werden ſich darein finden müſſen, ihr auf dieſe Bedingung hin die rechte Hand zu geben. Das wird auch geſchehen. Das Band des Glaubens an den Einen Herrn und der Zug der Liebe wird mächtiger ſein, als die kirchenrechtlichen Vorausſetzungen. Dafür bürgt ſchon jetzt der Geiſt, der in der altkatholiſchen, griechiſchen und anglikaniſchen Kirche lebt, und in der römiſchen wird ja, ſo Gott will, einſt auch eine beſſere Einſicht in die Wege des Herrn erwachen. Das erſte Morgenroth der Einigung aller chriſtlichen Confeſſionen iſt aber bereits über den Himmel geflogen. Denn daß Döllinger recht geſehen hat, wenn er ſagt: „die deutſche Einheit iſt die Einheit der Confeſſionen“ wird die Zukunft erweiſen.

Wenn dieſe Weiſſagung in Erfüllung geht, dann wird ſich auch die Frage von der ſogenannten Intercommunion löſen. Es folgt aus unſerem Zugeſtändniſſe in Betreff der Unmöglichkeit einer abſolut wahren Abendmahlslehre mit Nothwendigkeit, daß wir die Theilnahme des Chriſten an der ſchriftmäßigen Communion eines andern Bekenntniſſes für erlaubt und gottwohlgefällig halten. Aber doch erſt dann, wenn die Unterſchiede in ihrem Werthe erkannt und namentlich auch rechtlich geſchützt ſind. Mit dem zu Tiſche ſitzen bei einer anderen Confeſſion verhält es ſich ebenſo wie mit den Spendeformeln der preußiſchen Union. So lange eine Spendeformel das Zeichen an ſich trägt, daß ſie gewählt iſt, um dem Bekenntniſſe einer beſtimmten Kirche den Weg zum Altare zu verlegen, ſo iſt ſie verwerflich, mag ſie ſonſt noch ſo unverfänglich lauten. Ebenſo iſt die Intercommunion verwerflich, ſobald ſie als ein Zwang auftritt, der den einzelnen Kirchen von Regiments wegen aufgelegt wird. Die von oben herab befohlene Zulaſſung fremder Confeſſionsangehörigen zum lutheriſchen Altar iſt, wie der ſel. Präſident von Gerlach höchſt treffend geſagt hat, nicht Gaſtrecht, ſondern Einquartierung. Gegen eine ſolche Maßregel ſträubt ſich mit allem Recht das confeſſionelle Gewiſſen und das confeſſionelle Rechts- und Ehrgefühl. Hat einmal die Politik aufgehört, die Confeſſionseinheit zum Mittel ihrer ſtaatlichen Zwecke zu machen, findet ſie es im Intereſſe des großen Ganzen gelegen, die Unterſchiede nicht minder als die Einheit zu pflegen, dann wird der bisherige Widerſtand gegen die gaſtweiſe Abendmahlsgemeinſchaft verſchwinden und die jetzt ſo ſchwierige Frage zu einem einfachen Ende geführt werden. Auch der Lutheraner wird dann nicht ſchlechthin mehr gehindert ſein, die reformirte Communion zu beſuchen, weil er weiß, daß es ihm nicht als ein Verzicht auf das Kleinod ſeines eigenthümlichen Glaubenslebens ausgelegt wird. Er wird gerne von den beſonderen Segenskräften der reformirten Confeſſion ſich berühren laſſen. Es wird ihm einestheils zur Erweiterung ſeines Herzens, anderntheils aber doch auch wieder zur Verſtärkung des Zuges dienen, der ihn nach ſeiner geiſtlichen Heimat führt. Und was dann ſo als Band zwiſchen der reformirten und lutheriſchen Kirche ſich anknüpft, das kann auch dem Verkehre der evangeliſchen und der gereinigten katholiſchen Kirche nicht mehr fern bleiben. Nur daß die Theilnahme an einer anderen als der heimiſchen Abendmahlsfeier für immer eine Ausnahme von der Regel bleiben wird. Denn der Altar iſt die Stätte des beſonderen Bekenntniſſes, die Stätte des kirchlichen Individuallebens. Und der Apoſtel hat Eph. 4, 5. 6 den Einen Herrn, den Einen Glauben und die Eine Taufe für hinreichend geachtet, um die Chriſtenheit ihre Zuſammengehörigkeit als Ein Leib und Ein Geiſt inne werden zu laſſen.

XIV.

Der Altkatholicismus.

Mit der Trennung einer katholiſchen Kirche deutſcher Nation von dem römiſchen Stuhle oder richtiger, von der Kirche der vaticaniſchen Decrete iſt eine Bahn betreten, welche zu ihrem Ausgangspunkte die Schrift und die kirchliche Tradition in ihrer Uebereinſtimmung, zu ihrem Endziele die Herſtellung des alten urkatholiſchen Nationalkirchenſyſtemes hat. Der Grundgedanke des Altkatholicismus iſt unbedingt reformatoriſch. Nicht zwar im Sinne des 16. Jahrhunderts. Denn die Bedürfniſſe des Reiches Gottes von damals und die von heutzutage liegen weit auseinander. Damals handelte es ſich um die Befreiung des Einzelgewiſſens vom Joche der glauben- und ſittenzerſtörenden geiſtlichen Tyrannei des Papſtthums und um die Gewinnung der ſelbſtändigen, ſelbſtthätigen Gemeinſchaft mit Chriſto ohne und nöthigenfalls wider die Kirche. Und dieſe Befreiung des Individuums zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes konnte nur durch die Löſung des Geiſtes vom Zwange der Tradition überhaupt und durch die Gewinnung der heiligen Schrift als der ſicheren Burg der perſönlichen Heilserkenntniß erreicht werden. Bei dem Kampfe des Altkatholicismus mit dem Vatican iſt es die gänzliche Verkehrung des Princips der Ueberlieferung in ſein Gegentheil, und die damit verbundene gänzliche Losreißung der römiſchen Kirche vom Schriftgrunde, woran ſich die Flamme entzündet hat. Die Frage nach dem perſönlichen Heile tritt zurück; dieſe bedarf keiner reformatoriſchen Bewegung mehr. Sie iſt durch die Kämpfe des 16. Jahrhunderts ein für allemal entſchieden. Die Wegweiſer zur Heilsgewißheit und zum Genuſſe der freien Gnade in Chriſto ſind in den Bekenntniſſen der evangeliſchen Kirchen, dem lutheriſchen voraus, aufgerichtet. Weſſen Seele zum Durſt nach dieſem Gute aufgeweckt wird, der muß evangeliſch werden. In der katholiſchen Kirche, und ſei ſie immerhin durch die Schrift und die geſunden Quellen der Tradition erneuert, wird er nicht finden, was er ſucht. Auch die altkatholiſche Kirche baut ſich auf den Grund der Einheit zwiſchen Evangelium und Geſetz; ſie bleibt auf römiſchkatholiſchem Boden. Das zeugt von ihrem wahrheitsgemäßen, dem conſervativen Geiſte der lutheriſchen Reformation ebenbürtigen Sinne, der es für ſeine Pflicht achtet, zuerſt zu halten was man hat. Die Freiheit des Evangeliums gegenüber dem Geſetz gehört nicht ins katholiſche Syſtem. Die altkatholiſche Bewegung hat es leider bei der evangeliſchen Kirche vielfach noch zu keiner Anerkennung ihrer Berechtigung zu bringen vermocht. Zwar die Weiſſagungen, daß ſie im Sande verlaufen werde, die beinahe überall gehört wurden, ſind vor den Thatſachen verſtummt. Ihre allmählige Ausbreitung, ihr wenn auch ſehr langſames, doch fortdauerndes Wachsthum iſt nicht mehr zu leugnen. Aber man hält dennoch nichts auf ſie. Es ſei ein Unternehmen, ſagt man, das zwiſchen Thür und Angel ſtehen bleibe. Es gebe nur einen Weg, den päpſtlichen Feſſeln zu entfliehen: evangeliſch werden. Da ſie das nicht wolle, ſo werde die Secte ein kurzes Daſein friſten und dann ſpurlos wieder verſchwinden, oder wie das Utrechter Kirchlein ein ſchmächtiges Daſein führen. Von den großen Wirkungen aber, die man ſich gegenüber der römiſchen Kirche verſprochen, werde es ganz ſtille werden.

Es hat kein Sterblicher des Herrn Sinn erkannt und iſt auch niemand je ſein Rathgeber geweſen. Was aber auch in Gottes Rath über die altkatholiſche Gemeinſchaft beſchloſſen ſein mag, ſoviel iſt gewiß, daß ſie eines der allertheuerſten Intereſſen der Chriſtenheit vertritt und daß ſie es vertritt mit Bekennermuth. Und auch das iſt unzweifelhaft, daß in der katholiſchen Kirche Deutſchlands ein Schritt geſchehen iſt, auf welchen Jahrhunderte gewartet haben. Bis jetzt hat kein katholiſcher Theologe von höherer Stellung es über ſich gewonnen, als Katholik dem Papſtthum die Stirne zu bieten. Die es thaten, ſind zur evangeliſchen Kirche übergetreten. Das iſt nichts, was römiſcherſeits beſonders ſchwer empfunden wird. Man zählt in Rom gegen einen Fürſtbiſchof, der evangeliſch wird, Dutzende von Staatsmännern, Künſtlern, Gelehrten und Freiherrn und Fürſten und Fürſtinnen, die römiſch geworden ſind. Das Entſcheidende iſt, mit Ueberzeugung römiſch bleiben und doch dem Vatican ins Angeſicht widerſtehen. Es hätte für die Kenner der Geſchichte des Reiches Gottes keines weiteren Zeichens bedürfen ſollen dafür, daß ein anderer Tag am Himmel der Kirche Chriſti heraufzieht, als das Auftreten Döllingers und ſeiner Freunde gegen die vaticaniſchen Decrete. Ein 70jähriger Greis, einer der größeſten Gelehrten deutſcher Nation, ſeit Jahrzehnten die Krone der katholiſch-theologiſchen Welt, der allbekannte frühere Träger ultramontaner Beſtrebungen im Schoße der treuſten deutſchen Tochter Roms, der bayriſchen Kirche und ihrer Metropole München, der glänzend gerüſtete Vorkämpfer im Streite mit der evangeliſchen Theologie und Kirche, und gefürchtete Gegner des bayriſchen Proteſtantismus, dem man, (ſoviel uns bekannt mit Unrecht) ſchuld gab, daß er die berüchtigte Kniebeugungsordre zu Stande gebracht: er hat im Angeſichte ſeines nahen Todes noch das römiſche Joch abgeworfen, hat ſich auf den Standpunkt der unbefangenen Wahrheit und des prüfenden

Urtheils über ſeine eigene Kirche geſtellt, hat Papſt und Concil der Verletzung der Ehre Jeſu Chriſti angeklagt, ihre Glaubensbefehle verworfen und ſich dem für einen Katholiken unendlich ſchmerzlichen und ſchmachvollen Loſe der Excommunication in Geſellſchaft weniger Genoſſen unterworfen. Dem evangeliſchen Bekenntniſſe aber, dem er nicht beitreten konnte, hat er durch wiederholte Zeugniſſe die Ehre gegeben, die er ihm in der Zeit ſeiner früheren Kämpfe — ſie mögen ihm das Mittel der Sinnesänderung geworden ſein — ſo mannigfach verweigert hatte. Das iſt ein Beweis, daß tief innerlich in der katholiſchen Kirche Deutſchlands ſich etwas gewendet hat. Vor allen Dingen iſt ja zugeſtanden, daß dieſer Kampf zugleich der der germaniſchen Natur gegen die romaniſche iſt. Die Biſchöfe Deutſchlands vornämlich waren es, welche die opponirende Minorität zu Rom bildeten. Sie galten als Deutſche ſchon im voraus für Ketzer im Schoße des Concils. Die Biſchöfe ſind erlegen. Sie haben ihrer 88 das laudabiliter se subjecit, den Ton, in welchem vergangene Zeiten ſo oft das römiſche Lied ſangen, abermals zu traurigen Ehren gebracht. Wir richten nicht über ſie. Ein katholiſches Gewiſſen, zumal ein biſchöfliches, ſteht anders als ein evangeliſches. Aber Döllinger und Friedrich, Reinkens und Schulte und die kleine Schaar der anderen Theologen und Kirchenrechtslehrer haben es gewagt; ſie haben der öffentlich längſt bezeugten Wahrheit die Ehre gegeben, haben begriffen, daß Trient und das Rom des Pio IX. immer noch zwei Dinge ſind, daß ein durch das evangeliſche Schriftzeugniß und deutſche gläubige Wiſſenſchaft dreier Jahrhunderte mit erzogener Geiſt denn doch nicht mehr kann und darf, was man im Jahre 1563 konnte und durfte, ſie haben nicht menſchlicherweiſe für die Kirche geſorgt, ſondern gethan, was das Ihre war und dem Herrn der Kirche das Weitere überlaſſen.

Es war die Sorge um die Zerſplitterung der katholiſchen

Kirche in Nationalkirchen und ihre Ueberantwortung an Fürſtenwillkühr und Volksdespotie, was die Biſchöfe mit abhielt, ein Zeugniß muthig abzulegen, dem Hunderttauſende gefolgt wären. Aber die Tage des alten Nationalkirchenthums gehören zu den ſchönſten, welche die Kirche erlebt hat. So wenig das Papſtthum durch den Verluſt des Patrimoniums Petri um ſein Daſein gekommen iſt, ſo wenig würde es durch die Entſtehung von Nationalkirchen an ſich zu Grunde gehen. Durch ſolche poſitiv unmögliche sacrificia intellectus wird es nicht geſtützt, ſondern unterhöhlt.

Der Name der Altkatholiken iſt bedeutungsvoll und treffend. Die Kirchen, wie die Völker, wenn ſie ſich erneuern wollen, ſo kehren ſie zu ihrer Vergangenheit zurück, es wenden ſich, wie der Prophet ſagt, die Herzen der Kinder zu den Vätern. Die Lichter der altkatholiſchen Kirche, ein Tertullian, Cyprian, Irenäus u. A. leuchten mit unvergänglichem Glanze. Damals war Katholicität mit Hochachtung Roms und Liebe zur Schrift noch in ſchönem Einklang beiſammen. Das Ideal wäre werth, wieder aufzuſtehen. Es wird auch auferſtehen. Utrecht iſt nicht umſonſt aufgehoben worden.

Es wird kaum nothwendig ſein, daß wir in Betracht des Altkatholicismus einen Unterſchied erſt hervorheben, der freilich viel austrägt, den zwiſchen dem gläubigen und dem ſogenannten liberalen Theile. Der letztere hängt ſich dem erſteren an, wie zur Reformationszeit Bauerntrotz und wiedertäuferiſche Schwarmgeiſterei dem Gotteswerke Luthers und Melanchthons ſich anhängten. Die deutſche fromme Art wird ſich ihrer mit Gottes Hilfe erwehren. Beide in einen Topf werfen, iſt ein höchſt ungerechtes Urtheil.

Die Wendung der Kirchengeſchichte, an der wir ſtehen, iſt zwar nicht durch den Altkatholicismus allein, aber durch ihn vorzugsweiſe eingeleitet worden. Mit der begonnenen Befreiung des wahrhaft frommen katholiſchen Geiſtes aus den Ketten des Jeſuitismus iſt der entſcheidende Schritt geſchehen, auf den die Freunde des Friedens im Reiche Gottes ſchon längſt gewartet hatten, — die katholiſche Kirche iſt der evangeliſchen einen Schritt entgegengegangen. Bisher hatte man nur von Verſuchen einzelner frommer Herzen gehört, welche es unternahmen, eine Brücke über die Kluft zwiſchen den getrennten Theilen der una sancta apostolica zu ſchlagen. Aber von Annäherung der Kirchen war keine Rede geweſen. Nur die Bekenntniſſe der evangeliſch-lutheriſchen Kirche hatten in dem ireniſchen Geiſte, der ſie von Anfang bis zu Ende durchweht, das Band der Gemeinſchaft noch feſtgehalten, wenn ſie wie die Augsburger Confeſſion ihre Uebereinſtimmung mit der wahren Lehre der katholiſchen Kirche unverrückt behaupteten und auf die hohen Artikel göttlicher Majeſtät hinwieſen, in welchen zwiſchen beiden Heerlagern kein Streit ſei. Aber für Rom blieb die evangeliſche Kirche die Häreſie und keine Stimme aus den Hütten der katholiſchen Theologie hat jemals gegen die Verfluchung der Ketzer in der Gründonnerſtagsbulle ſich erhoben. Auch die kleine Utrechter Kirche hat ſich nur um das Banner der Auguſtiniſchen Rechtfertigungslehre geſchaart, die Principien der römiſchen Kirche hat ſie nicht angegriffen. Der Gegenſatz aber, in welchen Döllinger und die Seinen mit Rom ſich geſetzt, iſt auch darin principieller Art, daß der gemeinſame Boden der bibliſchen Wahrheit anerkannt wird, auf welchem die evangeliſche und die erneuerte katholiſche Kirche ſtehen. Der Gedanke einer lebendigen Einheit, zu welcher die getrennten Confeſſionen zuſammentreten ſollen, iſt mit dem Altkatholicismus geboren. Seine Verwandtſchaft mit dem Proteſtantismus iſt zu klar, als daß eine innere Uebereinſtimmung geleugnet werden könnte. Zu einer Verſchmelzung der altkatholiſchen Kirche mit der evangeliſchen wird es nicht kommen. Die Aufgaben, mit welchen und die Umſtände, unter welchen der Alkatholicismus in die Welt getreten iſt, führen ihn rückwärts über Auguſtin hinaus in das Feldlager

Cyprians und ſeiner Kämpfe mit Rom, ſo wie vor die Thore von Nicäa. Der Altkatholicismus ſtreitet um die Glaubensgrundlagen der Kirche als ſolche, um die objectiven Lehren der ökumeniſchen Bekenntniſſe. Sein Intereſſe iſt ein in gewiſſem Sinne chriſtologiſches. Es fragt ſich: wie weit das oberſte Regiment Chriſti in ſeiner Kirche neben den Anſprüchen des modernen Papſtthums noch beſtehen kann. Schon das Mariendogma vom 8. Dec. 1854 hat den Grund der neueſten Bewegungen des römiſchjeſuitiſchen Katholicismus blosgelegt. Es iſt darauf abgeſehen, den Unterſchied zwiſchen der heiligen Gottheit und der ſündigen Menſchheit zu Gunſten der letzteren aufzuheben. Was die evangeliſche Kirche vielfach als einen wiſſenſchaftlichen Streit ausfechten muß, die Abwehr der Erniedrigung Chriſti zum bloſen Menſchen, das hat der gläubige Katholicismus entſprechend der ganzen Art ſeiner Kirche in der Geſtalt eines Verfaſſungsproblems anzugreifen, um die Abgründe der Bosheit, die in dem neuen Glaubensartikel liegen, aufzudecken. —

Die altkatholiſche Bewegung iſt in manchem Betrachte größer als die der Reformation. Sie iſt es, weil ſie es mit dem zu thun hat, was den letzten Grund der Kirche umreißt, während die Reformation nur um die Sicherung der ſubjectiven Heilsgüter ſich drehte. Sie iſt aber auch darum größer, weil ſie nothwendigerweiſe durch ihren weiteren Verlauf die Chriſtenheit in eine weit größere Erſchütterung verſetzen muß, als die Reformation es gethan; denn in der letzteren waren Papſtthum und Epiſcopat, die eigentlichen Angelpunkte der römiſchen Kirche, nicht unmittelbar angegriffen. Melanchthon und andere laſſen beides ganz ungekränkt, wenn nur den Gewiſſen die unerträgliche Laſt ſchriftwidriger Satzungen abgenommen werde. Jetzt iſt das Papſtthum ganz ausdrücklich der Gegenſtand des Streites. Mit dem vaticaniſchen Decrete ſteht und fällt es, da es ſeinen ganzen jetzigen Inhalt in dieſe neue Form ſeines Daſeins gegoſſen hat. Wenn aber das Papſtthum fällt, mindeſtens in der Geſtalt fällt, in der es nun ſeit drei Jahrhunderten die Kirche beherrſcht, ſo fällt mit ihm die ganze jeſuitiſch-römiſche Kirche. Die Folgen dieſes Sturzes, der ſich mit Sicherheit vorausſagen, deſſen Zeitpunkt freilich ſich nicht berechnen läßt, ſind gar nicht zu überſehen. Sie können nur in einem Ruin beſtehen, der das Geiſtesleben der civiliſirten Welt umfaßt. Denn ein Bau, der im ganzen die Höhe von zwölf Jahrhunderten erreicht und ſeine Baſis faſt über die ganze Erde ausgedehnt hat, muß bei ſeinem Fall die Völker weit und breit mit Schutt und Trümmern bedecken. Das langſame Wachsthum des Altkatholicismus — es iſt nicht ſo langſam als Ungeduld oder Mißverſtand ſeiner Bedeutung es öfters behaupten — iſt gegen das, was bis jetzt ſchon theils an dem alten Bau untergraben, theils vom neuen über die Erde emporgeſtiegen iſt, nicht in Anſchlag zu bringen. Ein Radius von der ungeheuren Größe wie hier bedarf einer langen Zeit, um aus der bisherigen Umdrehung in die entgegengeſetzte überzugehen. Wenn die Speichen dieſer *τροχή τῆς γενέσεως* einmal ihre neue Geſchwindigkeit erreicht haben, werden ſie die Welt durch die Furchtbarkeit ihrer Wirkung in Erſtaunen ſetzen. Daß die altkatholiſche Bewegung im übrigen der Reformation an Stärke des Geiſtes und Tiefe des Gemüthes nachſteht, iſt nicht zu leugnen. Die Nation, die von Gott erwählt war, das Licht des Evangeliums wieder auf den Leuchter der Kirche zu ſtellen, hat ihre edelſten Kräfte an dieſes Werk des 16. Jahrhunderts geſetzt. Die Geſchlechter ſind mittlerweile um drei Jahrhunderte weiter niedergegangen auf dem Steige der urſprünglichen Kraft und Freude, und die Zeichen des Himmels deuten immer ſtärker darauf hin, daß für die abendländiſchen Culturvölker der Tag ſich geneigt habe und die neuen Sterne wohl erſt vom fernen Oſten her nach Jahrzehnten, ja nach Generationen banger, dunkler Zeiten wieder hervorkommen werden.

XV.

Die Zukunft der Kirche und der Confeſſionen.

Was aus Chriſto geboren iſt, kann nicht untergehen. Dem Menſchengeiſte iſt zwar der Blick in die Ewigkeit, wie in die künftigen Tage dieſer Welt verſagt. Doch ſchauen wir wenigſtens wie durch einen Spiegel im dunkeln Worte, was da kommen ſoll. Die Aehre iſt dem Samenkorn gleichartig. Der verklärte Leib Chriſti wird dem irdiſchen Leibe Chriſti ähnlich ſein, wenn auch die Vollendung in der Herrlichkeit ſo hoch über den jetzigen Stand der Dinge ſich erheben wird, als die Erſcheinung des Herrn in der Offenbarung Johannis (c. 1, 13 ff.) ſich erhebt über ſeine Armuts- und Leidensgeſtalt in Nazaret und auf Golgatha. Es iſt nicht denkbar, daß jemals auch in eine zur himmliſchen Vollendung gereifte Seele die ganze Fülle der Erkenntniß Chriſti ausgegoſſen werde. Sonſt würde ja in allen Seelen daſſelbe Maß und dieſelbe Art der Klarheit wohnen, und jede Bewegung der Geiſter, jedes Geben und Nehmen aufhören. Vielmehr wird ein Stern den andern nach der Klarheit übertreffen, und jedes Geſtirn wieder ſeine eigene Klarheit haben (1. Cor. 15). Mit andern Worten: Individualität wird der Schmuck des Lebens in Chriſto auch in jener Welt ſein; anders als in ſolch individueller Ausbildung ſind wir uns daſſelbe zu denken nicht vermögend. Darum wird der Satz: die Confeſſionsunterſchiede tragen einen Samen der Ewigkeit in ſich, ſie ſind nicht zum Untergang, ſondern zur Verklärung beſtimmt — nach Schriftmaß und Denkgeſetz ſein Recht in der gläubigen Hoffnung der Gemeinde in Anſpruch nehmen dürfen. — Alſo auch im Blick auf die ſelige Vollendung der Gemeine Gottes wird das Wirken der Kinder des Geiſtes nicht darauf gehen können, über die Unterſchiede ſo hoch als möglich wegzuſehen und ſie ſo viel möglich im Bewußtſein der Gemeinde zu verwiſchen, ſondern ſie in ihrer gottgewollten Reinheit zu erkennen, und die Mannigfaltigkeit der Gottesgedanken, die in ihnen verborgen liegt, mehr und mehr an den Tag zu bringen. Iſt das perſönlich erſchienene Wort Gottes ſelbſt der Urſprung dieſer Confeſſionsunterſchiede, ſind ſie in der That nichts anderes als die Strahlen des göttlichen Logos, die nach allen Seiten hin in reicher und ſtarker Brechung des Lichtes die Welt mit ſeiner Klarheit zu erfüllen beſtimmt ſind, ſo iſt alſo die Erkenntniß Jeſu Chriſti der Friede der Confeſſionen. Er der vor ihnen allen da war, wird auch nach ihnen ſein, er iſt auch ihr A und O. Und Er, der in ihnen allen iſt, ſoweit ſie irgend Leben offenbaren, wird auch durch ſie alle ſein. In Ihm ſind alle Schätze der Weisheit und der Liebe ſowohl verborgen als auch aufgethan.

Pierer'ſche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Haeusler

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lechler, Karl Johann Friedrich von

Die Confessionen in ihrem Verhältnisse zu Christus Andeutungen zu einer biblisch-theologischen Lösung der Confessionsfrage

Heilbronn 1877

Polem. 1544 h
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11361097-3